القسطاس
المقبول

٢١٦١ر١ القسطاس المقبول الكاشف لمعاني معيار العقول
ق ٥٠ ن
في علمي الجدل والأصول ، تأليف الحسن بن
عزالدين ، الناصر الزيدى - ٩٢٩هـ . كتب سنة
٨٩٦هـ .
١١٩ق ٣٣س ٢٨,٥×٢٠,٥سم
١٢٥٣ نسخة جيدة ، خطها نسخ حسن
الأعلام ٢ : ٢١٤ معجم المؤلفين ٣ : ٢٤٥
١- أصول الفقه أ- الناصر الزيدى ، الحسن
ابن عزالدين - ٩٢٩هـ ب- تاريخ النسخ
ج- شرح معيار العقول

كتاب القسطاس المقبول

الكاشف لمعاني معيار العقول

في علمي الجدل والأصول

نظم عقود لآليه، ووضع جواهر الكلم فيه

مولانا السيد الإمام، الحلاحل القمقام

قمطر علوم الإسلام، وهلال هالة العترة الكرام

وواسطة العقد الثمين المنضد، شرف الإسلام والدين أبو محمد

الحسن أمير المؤمنين عز الدين بن الحسن أمير المؤمنين

عمر الله بطول بقائه أندية العلوم

ودمغ بسيف تحقيقه هامات الوهوم

وأيد بدولة والده هذا الدين، وقمع بسطوته شوكة المفسدين

وأعاد من بركاته وبركات آبائه أجمعين

والحمد لولي الحمد ومستحقه

وصلواته وسلامه على خير خلقه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وصلواته على محمد وآله وسلم رب اعن يا كريم

اما بعد حمدا لمن رفع منار شريعته واوضح للسالكين المنهاج ووفق من اجتباه لتمهيد قواعد وتمهيد فوايدهي الى ذلك معراج وشرع منار بقع الابداع بعد ان طبق الافاق منه العجاج والصلوة والسلام على سيدنا النبي الامي الطاهر الزكي لسراج الوهاج الليث الكرار والغيث المدرار والبحر الزخار المعرب عن الاحاج وآله الاطهار المنتجبين الاخيار الذين فسح بهم حنادس الظلام وكان كالسيل الداج فانه نظر الى ... وعول على ... الاظهار لغوامض اسارير العقايد والاستخراج وكشف النقاب وتذليل ما فيه من المعاني الصعاب واستقامة الحال من اللجاج من احابته عنيمة وتحيب امله غريم وهو قمن بقضاء كل حاجة فقد ورد عن النبي ... لا تعذب من ذوي العقل الرصين من استنكاره تحبيب الراج فلبيت نداه واجبت دعاه وجنبت مطال الاسعاف بالتاويب والادلاج مع قصور الباع وفتور للاستيقاع وتفاقم احوال وتلاطم اشغال كالامواج وجمود في القريحة وخمود لانطار الصحيحة لا رهاق من الزمان وازعاج لما ارجوه من التقريب والتنقيح والتهذيب والترصيع تشعب في شرحه المنهاج فتمتد اليه الاعناق وينتشر نفعه في الافاق وينتفع من الطلبة الافراد والازواج فما كان موافقا وللصواب مطابقا فبمدده من الحق عليه ما في ضمير اللاح وما كان فيه من الاختلاف والاعوجاج فلان كلام غير الله لا يخلو عن الاخراج والله اسال ان يصدق فيه الامل ويجعله بابدا الى رضاه وذخيرة ليوم حاجة المحتاج

مقدمة لهذا الفن لا يستغني طالبه عن معرفتها ويقال بفتح الدال وكسرها ماخوذة من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم بمعنى تقدم يقال لمقدمة العلم لما يتوقف عليه الشروع في مسايله ومقدمة الكتاب لطايفة من كلامه قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه وهي هاهنا تشتمل امورا اربعة احدها ان كل طالب كثرة يضبطها جهة وحدة لا تنسب بحاله والاعون على تحصيل مرامه ان يعرفها بتلك الجهة اذ لو اندفع الى طلبها قبل ضبطها لم يامن ان يفوته ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا يعنيه ولا شك ان كل علم من العلوم المخصوصة المدونة مسايل كثيرة لها جهة وحدة نصيرها شيا واحدا اذ الكل منشاركة في انها تصديقات واحكام بامور على اخرى وانما صار كل طايفة من هذه الاحكام علما خاصا بواسطة امر ارتبط به بعضها ببعض وصار المجموع ممتازا عن الطوايف الاخر ولولاه لم يعد علما واحدا ولم يستحسن افراده بالتدوين والتعليم ومن تلك الجهة يوجد تعريفه وان من حق كل طالب لعلم ان يتصور اولا ليمتاز عنده ويتضح توجهه اليه بخصوصه ويكون على بصيرة في طلبه اذ لو تصور بما يشمله وغيره كان على متن عمياء وخبط خبط عشواء والحامل انه حق الطالب ان يتصور بتعريفه الماخوذ من جهة وحدته فان ذلك ازيد لبصيرته واسهل في معرفته ومنها فايدته والغرض وغايته وهي معرفة احكام الله التي هي سبب الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية وان من حق كل طالب لعلم ان يعرف فايدته المترتبة عليه المقصودة منه بمعنى ان يعتقد ذلك اما جزما او ظنا اذ لم يصدق بفايدة فيه استحال اقدامه عليه لان الافعال الاختيارية مسبوقة بتصور الفايدة وان اعتقد ما لا يعتد به من حيث يترتب عليه عدة وكده عبثا عرفا وان اعتقد باطلا اي ما لا يترتب عليه فربما زال انتشاطه وكان عبثا لا فايدة في نظره واعلم ان كل كلمة ومصلحة مترتب على فعل تسمى غاية له

من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفايدة من حيث ترتبها عليه فيختلفان ذاتا ويختلفان اعتبارا ومنها افادة شي من المسايل الخارجة عن المقاصد لبنا المقاصد عليه وليست شعري ما الفرق بين ما ذكره هنا وبين ما ذكره في باب اللواحق حتى يجعل هذه مبادي وتلك لواحق والكل مشترك في توقف المقاصد عليه من الموافقة فلم كيف جعل الكلام في واسطة عقد الادلة السمعية وهو القرآن من المبادي وعليه يدور قطب المقاصد وفي شانه يطلع نجمه وكوكبه وما ذلك الا اصطلاح جديد لم يعرف له مقتضى مستند لا عقلا ولا نقلا تصفحه في باب الترجيح حيث جعله جزا من اللواحق وهو من امهات المقاصد واعلم انه قد ذكر في غير هذا الكتاب من مقدمات هذا العلم بيان انه من اي علم يستمد تفصيلا او اجمالا لانه شي لا بد من ادراكه كما ذكره هنا وفي باب اللواحق واجمالا بذكر العلوم التي يستمد منها وهي علم الكلام والعربية والاحكام ليرجع اليها عند روم التحقيق اما الكلام فوجه استمداده منه توقف الادلة الاجمالية لكون الكتاب والسنة والاجماع حجة على معرفة الباري ليمكن اسناد خطاب التكليف اليه ويعلم لزوم التكليف وثبوته وحقيتها حسن اسناد خطابه تعالى اليه ويتوقف معرفة وجود الباري على ادلة حدوث العالم وايضا ان كون الكتاب وما ذكر معه حجة يتوقف على صدق المبلغ ويتوقف السنة على ذلك ظاهر واما الكتاب فلان كل واحد مما يستدل به على من الكتاب للاحكام ليس معجزا لان المعجز منه مقدار سورة واقله ثلث آيات ولا يعلم انه من كلامه تعالى الا باخباره ولا بد من صدقه واما الاجماع والقياس فيرجعان الى الكتاب والسنة والعلم بصدق المبلغ يتوقف على دلالة المعجزة على الصدق وانها تصديق له من الله تعالى فيما ادعاه واطرق لشبه سوانح ولا تقليد في ذلك كله كما لا يخفى ولا بد من الاستدلال عليها وذلك من وضيفة علم الكلام واما استمداده من العربية فلان الكتاب والسنة اللذين هما عمدة الادلة والباقي متفرع عليها عربيان والاستدلال بهما على الاحكام يتوقف على معرفة اصول اللغة واحكامها التي لها مدخل في الاستدلال على الاحكام من الحقيقة والمجاز الى غير ذلك من الافراد والتركيب والاشتراك والترادف والنقل والاضمار وغير ذلك واما الاحكام فالمراد تصورها ووجه استمداد الاصول منها ان مقصود الاصولي اثبات الاحكام الخمسة ونفيها في الاصول لا من حيث وجودها وعدمها في نفسها لان ذلك من علم الكلام بل من حيث انها مدلوله للادلة السمعية ومستفادة منها واذا قلنا الامر للوجوب مثلا كان معناه انه دال على الوجوب ومفيد له وكذا مقصوده اثباتها ونفيها في الفقه من حيث تعلقها بالافعال واذا قلنا الوتر واجب كان معناه انه متعلق للوجوب وموصوف به واذ قد تقرر ذلك ولا يمكن الاثبات والنفي بدون تصورها ولا يريد العلم باثباتها ونفيها من حيث استفادتها من ادلتها فان ذلك من مقاصد هذا العلم ومسايله فكان يلزم توقف الشي على نفسه ولا من حيث تعلقها بالافعال بان نعلم اثباتها او نفيها في احاد المسايل على ما في الفقه من العلم بوجوب الحج وحرمة الخمر وغير ذلك بطريق النظر والاستدلال لانه فايدة لهذا العلم ومتاخر عنه اذ هو يتوقف على معرفة احوال الادلة ولو توقفت هي عليه كان دورا وظهر ارتباط المقاصد بذلك والفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب مما يخفى على كثير من الناس

مسئلة اصول الفقه علم لهذا العلم سمع باثبات الفقه في الدين عليه لكنه من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول افرادا متعددة والعالم منه لا يريد غيرها قام بغيره شخصا وان اتحد معلوما هلا واشتركا في مفهوم لفظ اصول الفقه فهذا اللفظ علم لذلك المفهوم المشترك واتحد انما هو له لا الجزئي من جزئياته ثم انه منقول من مركب اضافي فله بكل اعتبار

حد والفرق بين الاعتبارين ان اصول الفقه باعتبار العلمية مفرد لا يلاحظ فيه حال الاجزا
وباعتبار الاضافة مركب يعتبر فيه حالها وايضا معناه علما علم ومعناه مضافا معلوم اما كونه
مضافا فلا بد في معرفة المركب من معرفة مفرداته من حيث يصح تركيبها فان الباني يحتاج الى معرفة اجزا
البيت نحو الارض والجدار والسقف من حيث يصح تاليف البيت منها وما يتعلق بذلك من الاستقامة
والاعوجاج والصلابة والرخاوة لا من حيث انها جواهر او اعراض محدثة او نحو ذلك اذ لا دخل لها في
تركيبه منها وكذا ابتغي معرفة المركب الاضافي من معرفة كل من جزئيه من حيث يصح اضافة احدهما
الى الاخر وذلك بمعرفة مدلوليهما من غير توقف على انه ثلاثي او رباعي مجرد او مزيد معرب او مبني الى غير
ذلك فالاصول الادلة وذلك لان الاصل في اللغة ما يبنى عليه الشي ويطلق في الاصطلاح على الراجح يقال
الاصل الحقيقة وعلى المستصحب يقال تعارض الاصل والظاهر والقاعدة يقال لنا اصل وهو ان الاصل
مقدم على الظاهر وعلى الدليل يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة فاذا اضيف الى العلم فالمراد
دليله بقرينة الاضافة الدالة على تعين المراد عرفا وكان ينبغي ان لا يهمل علينا تحقيق الاصل اذ هو
احد جزئي المركب وقد ذكر الثاني الفقه في اللغة فهم غرض المتكلم من كلامه وقد يقال فقه بالكسر اي فهم وبالضم
اذا صار فقيها ولا يقال فقهت معنى قولك السما فوقنا والكان واضحا لا لشرفه و هو في الاصطلاح
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية العملية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال والعلم وهو الاعتقاد الجازم المطابق الموجب
ليكون النفس لكنه هاهنا بمعنى الاسم لا المصدر وقد حل بالاحكام وهي النسب التامة مثل قولنا
الحج واجب ليخرج العلم بالذوات اذ ليس بفقه ويستعمل في عدد الاحكام وذكر حقايقها جملة
وتفصيلا في باب اللواحق الاحكام وقد يوجد لا من الشرع بل من العقل والحس كالحكم بان هذا
مماثل لذاك او مخالف له وقد يوجد من الشرع فقلنا الشرعية احترازا عن العقلية والحسية لا مدخل
لها في باب الفقه ومعنى انتسابها الى الشرع ثبوتها به فتلك المأخوذة من الشرع اما ان يتعلق
بكيفية عمل ويسمى اعتقادية كقولنا الباري سبحانه سميع بصير لان الغرض منها مجرد اعتقاد لا عمل
واصلية لابتناء العمليات عليها وجعلها مأخوذة من الشرع اشارة الى ان الاعتقاد باب ان استقل
باثباتها العقل يجب اخذها من الشرع ليعتد بها واما ان يتعلق بكيفية عمل ويسمى عملية كقولنا الوتر
مندوب لان المقصود منها الاعمال وفرعية لابتنائها على الاعتقادية ولتعلقها بالعمل الذي هو فرع
العلم وهذا هو المقصود هنا دون تسمية الاعمال فلعل هذا هي فرع لا فرعية فقوله هي فرع
مخصوص ومنسوبة الى الفرع المطلق فان قيل مسايل الكلام من الاعتقادات الاصلية ومسايل
الفقه من العمليات الفرعية فمسايل اصول الفقه من اي القبيلين قلنا هي من الاصلية الاعتقادية
لان التعلق بكيفية العمل ادنى ما هو بغير واسطة كما هو المتبادر الى الفهم ومسايل الاصول
وان كانت متعلقة بكيفية العمل لكن ذلك بواسطة المسايل الفقهية وقد ظهر خروج الاصلية
الاعتقادية بقولنا الفرعية العملية وانت تعلم ان العملية انما تفيد التوضيح والتعبير لا التاسيس
والاحتراز ولهذا كانت ملقاة من هذا الحد في مختصر المنتهى وهو الانسب فان الحشو في الحدود معيب
وقلنا عن ادلتها ليخرج به علم الله سبحانه بالاحكام فليس مستندا الى الادلة بل هو عالم بها معا
غنى مستعد اخذها عن الاخر قطعا وكذا خرج ما علم من الاحكام ضرورة من الدين اذ لا حاجة له الى
الدليل وليس جزا من الفقه وعن متعلقة العلم اي نعلم الاحكام عن ادلتها وقلنا التفصيلية ليخرج

ما يقال في علم المقلد من ثبوت الوجوب بالمقتضي واستفادة قلنا في ان قلنا ما افادته علما والحق
انه ليس دليلا اصلا ولا يفيد شيا حتى يعين المقتضي او النافي فذلك هو الدليل وكذا خرج اعتقاد
المقلد العامي اذ ليس عن دليل تفصيلي فانه يقول في الكل هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حق
فهذا حق وهذا دليل اجمالي وحيث لم يذكر في هذا التعريف الاستنباط زاد ابن الحاجب فيه احتمال عن
ادلتها التفصيلية بالاستدلال ليخرج العلم بتلك الاحكام الحاصل عن ادلتها التفصيلية ضرورة
لا استدلالا كعلم جبريل والرسول فانه وان كان مستفادا من تلك الادلة لكنه بطريق الحدس بلا تجشم طلب
ولا يسمى فقها عرفا لان الفقه موضوع للعلم الحاصل بالاستنباط ومن يرى انه ليس علم الادلة لا ان
حصول العلم عن الادلة مشعر بكونه بطريق الاستدلال اذ لا يحاصل بطريق الضرورة يكون معها لا عنها فانه
لا يحتاج الى زيادته لخروج علمهما ايضا بدونه و ههنا بحث وهو ان الفقه من باب الظنون فكيف اطلق
عليه العلم واجيب بوجهين احدهما ان العلم هاهنا بمعنى الاعتقاد الراجح فانهما ان المراد به ما
يقابل الظن وانما اطلق على الفقه لان الظن الى اللفظ وذلك لان الشارع جعل ظن المجتهد مناطا
للاحكام وغلبة ظنه كما جعل الفاظ العقود علامة عليها واسبابا لثبوتها فمتى يحصل ظنه بالوجدان
علم قطعا ثبوت ما يتعلق به اجماعا بالضرورة من الدين فقد افضى به ظنه الى العلم بالاحكام انفسها
وعلى هذا لا يدخل اعتقاد العامي المقلد حتى يخرج بقيد التفصيل لان ظنه لا يفضي به الى علم اذ لم ينعقد
اجماع على وجوب اتباعه لظنه بل انعقد على خلافه وانما بنينا دخوله وخروجه بذلك بحث يحمل العلم
على الاعتقاد الراجح وفي الجواب بحث اخر وهو ان الدليل كما فسره المصنف مختص بالقطعي فيلزم من ذلك
ان يكون الاحكام المعلومة عن امارات خارجة عن الفقه والاتزام في دخولها بل قد صرح بعضهم بخروج
الاحكام المعلومة من الادلة القطعية عن الفقه واليه اشار ابن الحاجب وغيره حيث قالوا المراد
بالادلة الامارات لانهم يقولون ان الدليل يعم القطعي والظني لا ان اطلاقه على خصوصية الامارة
مجاز ايضا يحترز عنه في التعريفات ووجه اخراج ما علم من الادلة القطعية عن الفقه اما ان الادلة
القطعية لا تفيد الا ظنا كما ذهب اليه بعض وكذا ما يفرع عليها من الاجماع او القياس واما ان يقال
كلما عليه دليل قطعي من الاحكام فهو مما علم من الدين ضرورة ولا حاجة له الى ذكر الدليل فيكون خارجا
عن الفقه حينئذ للاتفاق على ان ما علم ضرورة لا يكون جزا من الفقه ويمكن ان يجاب عن اصل هذا البحث بان
الوجه في تسمية الظن علما هو الوجه في تسمية الامارة دليلا وفيه بعد واعلم ان المراد هو العلم
بجميع الاحكام بمعنى التهيؤ القريب المختص بالمجتهد وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامها بان يرجع اليه
فيحكم وعدم العلم في الحالة الحاضرة لا ينافيه لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لعدم التمكن من
الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال فلان
علم النحو ولا يراد ان مسايله حاضرة عنده على التفصيل بل ان عنده ما يكفيه في استعلام مسايله
بان يرجع اليه فيستخرجها وهذا ما يقال ان العلم عبارة عن ملكة بها يقتدر على ادراكات
جزئية وان وجه الشبه بين العلم والحقيقي المحدود كونهما جهتي ادراك و اما حده باعتبار
كونه علما وكان الاولى تقديمه لانه المقصود الاصلي واما اعتبار الاضافة فهو مع تقدمه
وجودا مذكور هاهنا تبعا فقال ابو الحسين اصول الفقه هي طرقه على جهة الاجمال
وكيفية الاستدلال بها وما يتبع الكيفية فقوله طرقه كالجنس والطريق لغة السبيل يذكر ويؤنث

تقول الطريق الاعظم والطريق العظمى والجمع اطرقة وطرق واصطلاحا ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى العلم او الظن بالشي فهي اعم من الدليل والامارة وفي ذلك تنبيه على انه وسيلة الى غيره
وليس مقصودا بالذات وقوله على جهة الاجمال يتناول الكلام في بيان كون هذه الطرق طرقا يتوصل
بها الى الاحكام وحكم كل طريق وكيفية دلالتها على الجملة لان النظر في هذه الطرق الى مسايل
الفقه على التفصيل كدلالة اية او خبر او نحو ذلك على حكم معين كلام في فروع الفقه ولا يوفى
مثل ذلك فيما نحن بصدده الا في معرض التمثيل واراد بكيفية الاستدلال كيفية حمل الخطاب على الحقيقة
والمجاز وكيفية دلالة اقسامه وكيفية دلالة الفعل والتقرير والاجماع والقياس والاجتهاد
والحظر والاباحة وغير ما يتبع الكيفية الكلام في صفة المفتي والمستفتي والكلام في اصابة المجتهد
وانما كان هذا من تمام بحث ان الابواب المتضمنة لذلك اذا عدمت قيل المكلف ان كان عالما تحقيقه
النظر والاجتهاد وان كان عاميا فغرضه السؤال واستفتاء العلما وكذا الاصابة لان بعد الاجتهاد
يقال هل اصاب المجتهد اولا وقد اورد ان الفقه هو العلم بالاحكام والطرق المذكورة ليست طرقا
الا بل الى الاحكام ولا يلزم من الكلام الا التوصل العلم بطرقه لا لان الوصلة الى العلم بالاحكام انما هو العلم
بالطرق لا الطرق نفسها واجيب بان الفقه يطلق على الاحكام كما يطلق على العلم بها ما لم يتعامل
فيها الظهور وايضا في الحد تسامح حيث ذكر فيه ضمير الفقه فهو بمثابة قولك طرق الفقه وهو لا
يذكر في الحد شي من الفاظ المحدود لان ذلك مقتضى لما فيه من الاحالة وتحديد الشي بنفسه فلو قيل
طرق الاحكام المذكورة لسلم من ذلك **مسئلة الحقيقة** لغة فعيلة من الحق نقل الى الكلمة
وهي اما بمعنى الفاعل ومعناها الثابتة او بمعنى المفعول ومعناها المثبتة في مكانها الاصلي والتا فيها
لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية اذ لا يقال شاة اكيلة ولا نطيحة وقيل بل هي للتانيث وليس
تشبع الحاقها الا في فعيل بمعنى مفعول حيث اجري على الموصوف واما اذا لم يجر عليه وحسب الى
تقول مررت بقتيلة بني فلان وهي في الاصطلاح **اللفظ المستعمل فيما وضع له** فاللفظ
المستعمل بمثابة الجنس اذ يشمل جميع الالفاظ المستعملة دون التي لم تستعمل بعد لكونها في ابتدا الوضع
لان الكلمة قبل الاستعمال لا تسمى حقيقة ولا مجازا وقولنا فيما وضع له احترازا عن غلط نحو خذ هذا
الفرس مشيرا الى كتاب وعن المجاز المستعمل فيما لم يوضع له في اصطلاح التخاطب ولا في غيره كالاسد
في الرجل الشجاع الا انه يستدرك عليه بالمجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح اخر غير الاصطلاح
الذي وقع به التخاطب كالصلاة مثلا اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعا فانها تكون
مجازا لاستعمالها في غير ما وضعت له بالشرع وان كانت مستعملة فيما وضعت له في اللغة فلو زيد
في الحد قيد وهو في اصطلاح التخاطب لكان جامعا مانعا لا غبار عليه اللهم الا ان يقال ترك هذا
القيد بنا على اشتهار ان قيد الحيثية مراد في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاضافات
والاعتبارات نعم وهذا التعريف يعم الحقايق الثلث وسيعرف حد كل منها بخصوصه **والمجاز**
في الاصل مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه فنقل الى الكلمة الجايزة اي المتعدية مكانها الاصلي
وهو في الاصطلاح **اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة** بينهما فاللفظ المستعمل
كالجنس وقولنا في غير ما وضع له ليخرج الحقيقة وقولنا لعلاقة ليخرج مثل استعمال الارض
في السما والعلاقة تعلق ما للمعنى المجازي بالمعنى الحقيقي ولا بد في المجاز منها لان مع خبر او غير
مفيد وقد تكون بالاشتراك في شكل كالانسان للصورة المنقوشة على الجدار او في صفة وجب

ان يكون ظاهرة في المعنى الموضوع له لينتقل الذهن منه اليها فيفهم المعنى الاخر وهو غير الموضوع
له باعتبار ثبوت تلك الصفة له وليس مجرد ثبوتها له يوجب الفهم لانها متحركة بل لا بد مع ذلك
من قرينة فانه لا يفهم من اطلاق الاسد مثلا على الرجل الشجاع اراد به الا بقرينة مثل كونه يرمي
وهذا على اطلاقه على الابخر لخفا هذه الصفة او لانه كان عليها كالعبد للعتق او لما يكون عليه
اوايل البيها كالخمر للعصير او المجاورة مثل جري الميزاب واعلم ان عند بعضهم انه لا بد في المجاز ان يكون
موضع بان يلحظ فيه الوضع السابق وراي الاكثر ان ذلك غير معتبر وان مجرد المناسبة كاف **و**نظيره
الخلاف في ذلك هل يشترط النقل في افراد المجازات او لا على ما سيجي لهذا الخلاف **فالاولي** قول ابن
الحاجب على وجه يصح لانطباقه على مذهب وجوب النقل فيه والاكتفا بالعلاقة فيكون ادرج مما
يختص بمذهب حيث قيل لعلاقة سيما والحاصل ان ذلك اعم من قولنا لعلاقة واعلم ايضا انه لا بد من زيادة
قيد هنا ايضا وهو في اصطلاح التخاطب والا دخل في المحدود ما ليس منه وهي الحقيقة التي لها معنى
اخر بحسب اصطلاح اخر فان الحد صادق عليها وذلك كالصلوة مثلا اذا استعملها الشارع في ذات
الاذكار والاركان فقد استعملها في غير ما وضعت له لكن بحسب اصطلاح اخر غير اصطلاح التخاطب
وهو الشرع ويخرج منه بعض انواعه وهو المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح اخر كلفظ الصلوة
اذا استعمله المخاطب بعرف الشرع في الدعا مجازا فانه وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة فليس مستعملا
فيما وضع له في اصطلاح المخاطبة ولعل الوجه في تركه ما سبق انفا **مسئلة** الاكثر والمجاز واقع
في اللغة خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وابي علي الفارسي وغيرهما لنا ان الاسد للشجاع والحمار
للبليد في المفردات وشابت لمة الليل في المركبات وغيرها مما لا يحصى مجازات لانها تسبق منها عند
الاطلاق خلاف ما استعملت فيه وانما يفهم هو بقرينة وهذه حقيقة المجاز قالوا الاسد موضوع لكل
شجاع من سبع وغيره والحمار لكل بليد من بهيمة وغيرها ونحو ذلك قلنا قصد الجحود في ذلك معلوم
وان استحقاق البليد للحمار ليس كاستحقاق البهيمة له ولذا لم يسبق عند اطلاق الحمار الا البهيمة
قالوا وكان واقعا للزم الاخلال بالتفاهم اذ قد يخفى القرينة قلنا انه لا يوجب امتناعه غايته انه
استبعاد وهو لا يعارض القطع بالوقوع **فرع** واقع ايضا في القران خلافا للحشوية لنا اما
والظاهرية **مسئلة** من وقوعه عقلا ... فذلك لا مكانه فان المجاز نوع من الكلام والله تعالى
قادر على جميع انواعه لانه قادر لذاته واما عدم امتناعه من جهة الحكمة فلانه يعلم حسنه مع
حصول القرينة المخرجة له عن حد التلبس حيث ان يدل به على غير ما وضع له مع ما فيه من المبالغة والاختصار
لان لفظ المجاز ابلغ في الابانة عن المراد من مثله واخصر من بليه كبلادة الحمار وايضا فقد وقع فيها
وانه دليل الجواز وذلك في قوله واسال القرية والمراد اهل القرية وفيه نقصان وفي قوله واخفض
لهما جناح الذل فان هذه استعارة بالكناية لانه جعل الذل والتواضع بمنزلة طاير واثبت له الجناح تخييلا
وهو في القران كثير نحو واشتعل الراس شيبا مريدا ان يضربه الله تعالى وان استعمال الراس
شيبا استعارة لاستنارة بياض الشيب في سواد الشباب وارادة الجدار استعارة لاشرافه على السقوط
واستهزاوه بالمنافقين استعارة عما يفعل بهم من انزال الهوان والحقارة والغايط مجاز عن الفضلات
التي تقع في المطمين من الارض **قالوا** المجاز كذب لانه يصدق نفيه فلا يصدق هو والا لصدق
النفي والاثبات معا وهو باطل قلنا انما يصدق النفي في الحقيقة ولا يلزم كذب الاثبات الا لو كان

الوضع الاصلي

مسئلة الحقائق ثلث لغوية وهي ما استعمل في الوضع الاصلي قولنا ما استعمل كالجنس يشمل الحقائق كلها
وقولنا في الوضع الاصلي فصل لها عما سواها وذلك كالاسد للسبع المخصوص والانسان والفرس
والسما والارض لمسمياتها المعروفة وشرعية وهي ما نقله الشرع الى معنى اخر وغلب عليه
فيما نقله الشرع كالجنس ليشمل المجاز وقولنا وغلب عليه ليخرج المجاز والنقل استعمال اللفظ في
غير ما وضع له في الاصل ومن ذلك قصره على بعض ما كان يطلق عليه ومعنى كونها شرعية ان المعنى
المنقول اليه لم يعرف الا من جهة الشارع وانما اعتبرنا الغلبة فيه لانه لا يثبت ذلك في ابتدا نقل الشرع
بل بعد كثرة استعمال الاسم فيه ولا يسبق الى الفهم غيره عند اطلاق الاسم وذلك كالصلوة للاذكار
والاركان المخصوصة وقد كانت في اللغة للدعا قال تعالى وصل عليهم وقال عليه السلام مثل الذي صليت
وعرفها البعض من حذاق الشرعية ان يكون الاسم منقولا من معنى لغوي كالمذكور او يخترع اذا كان مبتدأ به
من جهة الشارع وعاف بانه وان كان كذلك الا ان الواقع من الحقائق ما ذكرنا والاولى ان يقال الشرعية
هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع اي وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة
سوى كان لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولا او لا فيكون موضوعا مبتدأ وعرفية
وهي ما نقله العرف وغلب عليه وهذا الحد كما سبق مركب من جنس وفصل وما تقدم انفا من تقرير عدم اشتراط النقل
وارد ههنا والاجود ان يقال هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في العرف على نحو ما تقدم انفا وهي الحقيقة
اما من قوم مخصوص وهي العرفية الخاصة بتلك القوم كاصطلاحات اهل كل صناعة من العلما وغيرهم
وتسمى اصطلاحية اولا وهي العرفية العامة وغلبت العرفية عند الاطلاق فيها وذلك كالدابة لذوات
الاربع بعد ان كانت في اللغة لكل ما يدب على الارض قال تعالى وما من دابة في الارض والقارورة لما استقر فيه
الشي من الزجاج بعد ان كانت لكل ما يستقر فيه من انا وغيره ونحوهما كالدبران للنجم المذكور وهو المنزل
الرابع من منازل القمر بعد ان كان لكل ما يتصف بالدبور والغايط للخارج المستقذر اذا غلب فيه بعد ان
كان في الاصل للمكان المطمين واعلم ان قوله ونحوهما تكرار لا حاجة اليه لان الكاف شاده مشيرة
وسياتي غيرهما في كلام المتن ويمكن توجيهه بان الكاف بمعنى مثل وقد يراد بها ذات الشي نحو مثلك
لا يبخل اي انت قال وصفه النقل في العامة ان ينقل الاسم طايفة من الطوايف ويستفيض فيها ويتعدى
الى غيرها ويشيع في الكل على طول الزمان ثم ينشو من بعدهم مقتفيا اثرهم في استعماله في ذلك المعنى واما قبل
بعد النقل تواطؤ اهل اللغة مع سعتهم على ذلك وانكر قوم امكان الحقيقة الشرعية وهو من يقول
ان اللفظ اللغوي مفيد لمعناه لذاته والا لكان تخصيص هذا المعنى بهذا اللفظ من دون مخصص والتخصيص
بدون مخصص محال فلا يصح نقله عنه قلنا لا شك في صحة وضع اللفظ للشي وضده وانه قد يقع كالجون
والقرء ولو كانت الدلالة لمناسبة ذاتية لما كان كذلك فاما بالذات فلا الاختلاف والملزم ما ذكروه اذ المخصص
اراده الواضع المختار لتخصيص الاعلام بالاشخاص وايضا فقد وقع النقل كما سياتي وانه دليل الامكان
وانكر الباقلاني القشيري ووقع القاضي وتوقف الامدي لامكانها لتعارض الادلة ولا نزاع في ان الالفاظ
المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقايق فيها وانما النزاع في
ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث يدل على تلك المعاني بلا قرينة لتكون حقايق شرعية كما هو
مذهبنا او بغلبتها في تلك المعاني على لسان اهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بمعونة القراين
فتكون عرفية خاصة لا شرعية كما هو مذهب الباقلاني ومن تبعه فاذا وقعت مجردة عن القراين
في كلام اهل الكلام والفقه والاصول ومن خاطبهم فانها تحمل على المعاني الشرعية بلا خلاف

واما في كلام الشارع للمعنى اللغوي والشرعي فعندنا انها حيث توجد فيه مجردة عن القراين محتملة للمعنى
اللغوي والشرعي تحمل عليهما وايضا وعند الباقلاني ومتابعيه انها حيث تحمل على معانيها اللغوية واثبت ابن الحاجب
والشيرازي والجويني الشرعية كما قلنا لا الدينية كالمؤمن والفاسق والايمان والفسق والحقيقة الدينية اسم لنوع
خاص من الشرعية وهو ما وضعه الشارع لمعنى ابتدا بان لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما وليس
من اسما الافعال كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي والظاهر ان الواقع هو القسم الثاني وهو ما لم يعرف
اهل اللغة معناه لنا في اثبات الشرعية ما مر من بيان وقوع ذلك في لفظ الصلوة وكذلك الزكوة فانها اسم
لاداء مال مخصوص بعد ان كانت في اللغة للنما والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص وقد كانا
للامساك مطلقا والقصد مطلقا ولا يسبق منها الى الفهم عند اطلاقها الا تلك المعاني التي نقلت اليها وذلك
علامة الحقيقة وهذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية وقد
يقال لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان يكون حقايق شرعية لانها انما تثبت كذلك بوضع الشارع وتعيينه
بلا قرينة ولا دليل على ذلك والا ولا نزاع في انها بعد الغلبة والاشتهار حقايق بحسب عرف اهل الشرع
لا الشارع فتكون مجازات وانما لم يفتقر الى القرينة لمصيرها بالغلبة حقايق عرفية خاصة الباقلاني
لو كانت كذلك لفهمتها المكلف لان الفهم شرط التكليف ولو فهمها لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم والاحاد
لا تفيد العلم والتواتر والا لما وقع النزاع قلنا فهمت لهم ولنا بالترديد بالقراين كالاطفال يتعلمون اللغات
من غير ان يصرح معهم بوضع اللفظ للمعنى لامتناعه بالنسبة الى من لا يعلم شيا من الالفاظ وهذا طريق
قطعي لا يمكن تركه ولنا في اثبات الدينية ان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات المخصوصة لانها الدين
المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الاية وذلك للمذكور من العبادات وغيرها لكن
الدين المعتبر هو الاسلام قال تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لانه
لو كان غير الايمان لم يقبل من مبتغيه قال تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولكنه يقبل اجماعا
فثبت ان الايمان هو العبادات وهو المطلوب قالوا قال تعالى ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وحق العطف
المغايرة قلنا لا يمتنع ان يراد بالايمان هنا التصديق بقرينة العطف ولو سلم الدلالة في هذه المسئلة موضع خلاف
اخر **مسئلة** وقد يكون الحقيقة مشتركة بين معنيين او معان مختلفة فالثعلبي والابهري والبلخي مطلقا وخلافا لقوم
زعموا ان ليس في الالفاظ ما وضع لمعنيين فصاعدا لا في اللغة ولا في القران ولا في الحديث
وفي القران وفي الحديث الوارد عنه منعوا وقوع المشترك فيه واثبتوه في اللغة وقيل يمتنع وقوعه في القران
وقيل بل وضع اللفظ المشترك واجب الوقوع لغة وقيل بل وقوعه ممتنع بمعنى انه يستحيل ان يوضع لفظ
واحد لمعنيين مختلفين والا دخل في المحذور وقد تقدم تقرير شبههم وجوابها في امكان الحقيقة الشرعية
ابن الخطيب بل انما يمتنع بين النقيضين فقط لا اذا كان المعنيان غير نقيضين قال في المحصول لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا
بين عدم الشي وثبوته لان اللفظ لا بد ان يكون بحيث يفيد معنى اما اثباتا او نفيا والا كان عبثا والمشترك بين النفي
والاثبات لا يحصل منه الا التردد بين النفي والاثبات وهذا معلوم لكل احد وصرح سعد الدين بانه لم يتحقق
وضع اللفظ للنقيضين بالتحقيق بل نازع في تمثيل الامر للاباحة والتهديد مثلا لنا وقوعه والدليل
الصحة وذلك كالجون فان اهل اللغة اتفقوا على انه للسواد والبياض على البدل من غير مرجح وعلى ان القرء للطهر والحيض
كذلك وهو معنى الاشتراك وقولنا على البدل احتراز عن المتواطي لانه للفرد المشترك كحيوان
شامل وعن الموضوع للجميع من حيث هو ككل وجميع وقولنا من غير مرجح ليخرج الحقيقة والمجاز قالوا

لو وضعت الالفاظ المشتركة لاختل المقصود من الوضع لان التفاهم لا يحصل مع الاشتراك لخفاء القرائن
وقد لا يطلع على ذلك وايضا مجازا ومتواطي فالجون مثلا موضوع لهيئة مؤثرة في البصر
والسواد والبياض مشتركان في ذلك قلنا لا نسلم انه لا يحصل التفاهم ح لان المقصود تعرف
بالقرائن مفصلا سلمنا لكن ليس المقصود التفاهم التفصيلي في جميع اللغة بدليل اسما الاجناس
بل قد يقصد التعريف الاجمالي كما يقصد التفصيلي المانع منه في القران او فيه وفي الحديث قال
ان وقع مبينا كما لو قيل ثلثة قروء اطهار فانه يطول بغير فايدة اذ يغني عن ذلك مثلا ثلثة اطهار
وان وقع غير مبين لم يفد وكلاهما نقص يجب تنزيه كلام الحكيم عنه قلنا لا نسلم ان وقوعه
غير مبين لا يفيد لانه يفيد فايدة اجمالية كما في اسما الاجناس ثم ان له فايدة في الاحكام خاصة
وهو الاستعداد للامتثال اذا بين وانه يطيع بالعزم على الامتثال والاستعداد له كما يعصي بخلافه
ثم انه قد وقع قال تعالى ثلثة قروء وقال والليل اذا عسعس وهو مشترك بين اقبل وادبر الموجه
لو لم يكن واقعا لخلت اكثر المسميات عن الاسم لان المسميات غير متناهية وذلك واضح وكذا
والالفاظ متناهية لتركبها من حروف الهجا وهي متناهية والمركب من المتناهي متناه ولو خلت لاختل
الغرض بالوضع وهو تفهيم المعاني قلنا لا نسلم عدم التناهي في المعاني المختلفة والمتضادة واما
المتماثلة فانها وان كانت غير متناهية لا يجب الوضع لكل منها بخصوصه بل باعتبار الحقيقة التي
اتفقت هي فيها اذ نعلم ان كل فرس وكل بياض ونحوه لا اسم له بخصوصه سلمناه لكن لا يحتاج الى
التعبير الا عما يعقله من المعاني وذلك متناه لامتناع تعقل ما لا نهاية له سلمناه ولا نسلم ان المركب من
المتناهي متناه فان اسما العدد غير متناهية مع تركبها من اثني عشر اسما واحدا الى عشرة ومائة
والف سلمناه فيجوز خلو بعض المعاني المختلفة من ان يوضع له اسم كانواع الروائح ولا يخل بمقصود
الوضع اذ يمكن التعبير عنها بالاضافة الى المحل نحو رائحة المسك والعنبر او الوصف كرائحة طيبة
ورائحة كريهة

فرع اللفظة المشتركة يصح ان يريد المتكلم بها في اطلاق واحد كلا معنييها هذا وهذا كما يصح ان يريد بها كل واحد منهما بدلا عن الاخر وذلك غير
ارادة مجموع المعنيين مثاله ان يطلق القرء ويريد به طهرا وحيضا واذا اطلق عليهما كان
حقيقة لا مجازا ولا يصح اطلاقه عليهما عندنا الا ان صح الجمع بينهما كالعين للجاسوس والذهب
والقرء للطهر والحيض والجون للسواد والبياض لانه يصح بحسب الحكم الجمع بينهما مثل القرء من
صفات النسا والجون حسن بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد على تقدير كونها حقيقة فيهما
فان الامر يفتقر الى ارادة ما تناولته الصيغة والتهديد يقتضي كراهته بل يكون مجازا وينقل
عن ش انه ظاهر فيهما معا ومجمل عند التجرد عن القرائن عليهما ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة
وهو عام فيهما والعام عنده قسمان متفق الحقيقة ومختلف الحقيقة واعلم ان للمشترك احوالا
الاول اطلاقه على كل من المعنيين على سبيل البدل بان يطلق تارة ويراد هذا ويطلق تارة اخرى ويراد
ذلك ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة الثاني اطلاقه على احد المعنيين لا على التعيين بان يراد به
في اطلاق واحد هذا او ذاك مثل ان يكون لونكم جونا اي ابيض او اسود مثلا وليس في كلام احد ما
يشعر باثباته او نفيه الا ما يشير اليه كلام بعضهم من ان ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن
القرائن الثالث اطلاقه على مجموع المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد المجموع المركب من المعنيين

وقيل مع

بحيث لا يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا ان وجدت
علاقة مصححة فان قيل علاقة الكل والجزء محققة قطعا قلنا ليس كل ما يعتبر جزءا من مجموع يصح
اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السما والارض بنا على انها جزؤه الرابع
اطلاقه على كل واحد منهما بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناط الحكم
ومتعلق الاثبات والنفي وهذا هو المتنازع فيه ووجه ما بينه وبين الثالث فرق ما بين الكل الافرادي
والكل المجموعي وهو مشهور يوضحه انه يصح كل فرد يسعه هذه الدار ولا يصح كل الافراد ويصح كل
الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد نعم وعلى هذا القياس اطلاق اللفظ على معنييه الحقيقي
والمجازي مثاله ان يطلق الاسد ويريد به السبع والشجاع ولذلك استغنى عنه بذكر المشترك
الا انه يكون حينئذ مجازا لا حقيقة ثم انه لا يخفى ان ذكر المعنيين لمجرد التمثيل وانه اول مراتب التعدد
والا فالمعاني ايضا كذلك بلا تفاوت قلنا انه لو امتنع صحة ارادتهما معا في اطلاق واحد لامتنع لدليل
والاصل عدمه وايضا فقد ثبت جواز ذكر من دون ان يكون هناك لفظ وليس في اللفظ ما يغير الجواز
وايضا فانه قد وقع وانه دليل الصحة قال تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
الآية والسجود من الناس مخالف للسجود من غيرهم وبها احتج ش على انها حقيقة ظاهرة في الجمع لان المجاز
خلاف الاصل واعترض بان السجود من الجميع واحد وهو غاية الخضوع او انه يسجد ويسجد له كثير من
الناس ورد بانه احتمال بعيد ولا يدفع الظهور قالوا انه يسبق من المشترك الى الفهم عند الاطلاقه
احد المعنيين على البدل بان يراد هذا او ذاك دون الجمع بان يراد هذا وذاك والسبق علامة الحقيقة
في احدهما دون الجمع وعدمه علامة المجاز قيل والمصحح علاقة الكلية والجزئية قلنا فانا لا نسلم سبق
احد المعنيين عند اطلاق المشترك بل يدعي سبقهما معا كما هو مذهب ش على انه لو سبق احدهما لا على التعيين
وكان حقيقة فيه لكان الاشتراك معنويا لا لفظيا ثم القول بكونه مجازا عند الاستعمال في كل من المعنيين
واه لان كلا منهما نفس الموضوع له هذا غير صحيح اما اولا فلان الكلام في ارادة كل من المعنيين لا في ارادة
المجموع الذي احد المعنيين جزء منه واما ثانيا فلما سبق من ان كل جزء لا يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان له
تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر
ونحو ذلك واما ثالث الحجج قيل لا يصح ان يراد كلا معنييها وانما والفرق بين هذه الصحة والاولى ان المراد
بتلك الصحة ما يعم اللغوية والعقلية وبهذه الصحة العقلية فقط بمعنى انه لا دليل على امتناعه سوى
منع اهل اللغة وقال بل لا يصح ان يراد اطلاق واحد لان الدليل القاطع قائم على امتناع ذلك لان المتكلم
اذا اراد بها معنى انصرف عن ارادة الاخر كما انه لا يريد القيام والقعود في حال واحد وكون المحل اسود
وابيض في حال واحد قلنا لا نسلم امتناع ارادتهما معا كما ذكرنا وما ذكره لا ينفع في ذلك ارادة الضدين الارادة
ضدين مستحيل ذلك اذ لا يمتنع في المقدور الا لو كان كذلك والمراد ارادة حدوثهما في وقت واحد ومحل
واحد وامتناع ارادتهما ليس لاستحالة ذلك بل لان العلم باستحالة حدوثهما كذلك صارف عن ارادتهما
جميعا فلو لم يعلم استحالة اجتماعهما لصحت ارادتهما مسئلة اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز
واما لم يتصف بذلك لوجه حسبه عن حدهما اذ لا بد فيهما وهو اللفظ
المستعمل كما تقدم وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف بين الاصوليين فاوجب بعضهم ان يكون كل مجاز مسبوقا
باستعمال ذلك اللفظ في معناه الذي وضع له ولم يوجبه بعضهم مجوزا ان يستعمل في غير ما وضع له

ادح

ولا يستعمل فيما وضع له أصلاً **لا العكس** وهو استلزام الحقيقة المجاز فإنهم متفقون على عدم استلزامها
إياه إذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل في غيره ونعلم بالضرورة أن هذا غير ممتنع احتج الموجب
بأنه لو لم يستلزم الحقيقة لعري وضع اللفظ المعين عن الفائدة فإن فائدة الوضع إنما هي إفادة المعاني
المركبة وإذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فتنتفي فائدته ويكون عبثاً وقد يمنع انحصار الفائدة في ذلك
فإن صحة استعماله فيما يناسبه نحو فائدة سلمنا ولا نسلم أن العراء عن الفائدة يستلزم العبث في الوضع
لجواز أن يوضع لغرض ولا يترتب عليه ذلك الغرض وأجود ما يحتج به لمذهب النافي لاستلزامه
إياها أنه لو استلزمها لكان لفظ الرحمن حقيقة لأنه ذو الرحمة وهي رقة القلب وهذا محال في حق
الله فيكون مجازاً ولم يستعمل فيمن يصح عليه رقة القلب لتكون حقيقة وقولهم رحمان اليمامة ليس
باستعمال صحيح إذ هو تعنت به أن يطلق كافر لفظ الله على مخلوق على أنه استعمال لغير حقيقي إذ لم
يريدوا رقة القلب ويظهر نحو ذلك في نعم وحبذا وعسى ونحوها فإنها أفعال والإجماع على أن كل
فعل موضوع لحدث وزمان معين من الأزمنة الثلاثة ولم يوجد استعمالها في ذلك بعد الاستقراء على أن
عدم جواز استعمالها في المعاني الزمانية معلوم من اللغة **مسألة وإذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك** كالنكاح فإنه يحتمل أنه حقيقة في الوطء مجاز في العقد وأنه مشترك بينهما **فالمجاز أقرب** فيحمل وذلك لنوعين من الترجيح فوائد المجاز ومفاسد الاشتراك أما الأول فظاهر **إذ المجاز أكثر** وأغلب من الاشتراك علم ذلك بالاستقراء والظن فاض بإلحاق المفرد بالأكثر ولأنه قد يكون أبلغ
فإن استعمل زيد أسد أبلغ من شجاع أو أخصر أو أوفق للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق
للداهية أو لعذوبته في المجاز كالروضة في المقبرة وأما المقام لزيادة بيان كالأسد للشجاع
لكونه بمثابة دعوى الشيء ببينة أو تعظيم أو تحقير كالشمس للشريف والكلب للخسيس ولأنه يتوصل به
إلى أنواع البديع كالسجع نحو حمار ثرثار والمطابقة نحو ضحك المشيب برأسه فبكى والمشاكلة نحو كلما
لج قلبي في هواها والمجانسة مثل يحيى لدى يحيى بن عبد الله الروى منك غادرتنا
أملا بعلمنا الربرب حتى يبدأ الأغوان الأشنب خلاف بلبد ثرثار وظهر المشيب وازداد
هواي ويوجد لدى يحيى ويشبه لابيض وأما الثاني فلأن المجاز **لا يخل بالتفاهم** إذ يحمل مع القرينة عليه
ودونها على الحقيقة بخلاف الاشتراك عند خفاء القرينة إذ لا يفهم منه شيء على **التعيين** ولأنه يكفي
فيه قرينة واحدة والمشترك يحتاج إلى قرينتين ولأنه لا يؤدي إلى مستبعد من ضد أو نقيض إذا حمل على
غير المراد بخلاف المشترك مثل لا تطلق في القرء والمراد الحيض وهو بعض المراد أو وجوبه وهو ضد المراد
فلما كان المجاز في نفسه قد يشتمل على تلك الفوائد ويخلو عن هذه المفاسد كان الحمل عليه عند التردد
أولى وليس المراد أن اللفظ المتردد فيه يشتمل على ذلك فافهم وقد عورض بترجيح المجاز بترجيح الاشتراك
بالاطراد والمجاز قد لا يطرد وبأنه يشتق منه بالمعنيين فيتسع الكلام مثل أمرت حاضت طهرت والمجاز قد
لا يشتق منه كلفظ الأمر بمعنى الفعل مجازاً إذ لا يقال منه أمر وآمر ومأمور وبصحة المجاز فتكثر الفائدة وبأنه
لا يحتاج إلى علاقة كالمجاز وبأنه مستغن عن مخالفة ظاهره لأنه ليس ظاهراً في معنييه والمجاز مخالف
للحقيقة وهي الظاهر وبأنه بعيد عن الغلط حيث لا قرينة والمجاز عند عدمها يحمل على الحقيقة وأنه لم
يكن مراده وقد يكون أو حركة لعين بالنسبة إلى الجاسوس وأوفق بالطبع لكونه أعذب على اللسان كالليث
بالنسبة إلى الغضنفر فإن الليث مشترك بين الحيوان المفترس وبين ضرب من العناكب أو المقام كما إذا اقتضى
الحصص ح

اذا جعلنا الاعلام المنقولة من قبيل المشترك

الإجمال والإبهام نحو اشتر العين دون أن تقول الذهب أو البصر ويتوصل به إلى أنواع البديع كالتوجيه
وهو إيراد الكلام محتملاً لمعنيين مثل اشتر عنك والمجانسة نحو رحبة علاف واسعة والروي نحو عينت
مع لبث دون أسد والمقابلة نحو فسل كثير في الرحال قليله والمطابقة قال السعد الدين كما اضرب له
مثلاً ضح في الأرض مهملاً ولو طلب بين له لم يكن طاف والدقة يطرقان قال المناسبات أن يبين كونه أوجز وأوفق
من المجاز لأن الكلام فيه قلنا إن المقصودات المشترك قد يكون أوجز ملائماً أو أحسن من غيره في الجملة كما أن المعنى
في المجاز قد يكون أوجز أو أحسن من غيره وإنه لم يكن مشتركاً وهذه المعارضة صحيحة قوية إلا أنه ليس فيها ما ينفي دم
الأعلية بأن ذكر أن الغرض من ذكر وجوه الترجيح صواب الحمل على ما يشتمل عليها أولى لكونه مظنة الغلبة
والكثرة في الكلام فقد تحقق الغلبة لا بأس بعدم كونه من المظان فإن المشترك قد علم عدم الغلبة فلا تفيده
اشتماله على ما هو من مظان الغلبة وفي المجاز قد تحقق الغلبة ولا يضره الخلو عما هو من مظانها **مسألة**
ولا يشترط جواز استعمال الآحاد **المجاز على نقل** عن أهل اللغة في الأصح بل يكفي بالعلاقة فإذا وجدت في شيء
صح التجوز فيه وإن لم يثبت ذلك عنهم فيه **والأكثر توقف أهل العربية** في التجوز عليه ومن استقرأ أحوالهم
وتفاصيل نظمهم ونثرهم علم أنه **لا توقف** منهم على ما نقل بل يعدون اختراع المجازات من كمال البلاغة ولذلك
لم يدونوها تدوينهم الحقائق والمراد بالمجاز النحوي بلا نقل فإنه كان يجامع مشترك من ما لم يصرح به ومن
ما صرح به مسلوم للحكم فهو القياس وتبيين بطلانه وإلا فهو إنشاء ما لم يثبت من العرب وهو
الاختراع وبطلانه ظاهر إذ ليس من لغة العرب قلنا إنما يكون اختراعاً لو لم يجوز الواضع إطلاق اللفظ على كل
ما يكون بينه وبين المعنى الحقيقي نوع من العلاقات لكنه قد جوز ذلك علم ذلك باستقراء اللغة واستعمالات
العرب وإن لم يوجد التصريح في كل من الآحاد كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وسائر ما يدل بحسب الهيئة
كالمصغر والمنسوب وغير ذلك مما لم يصرح الواضع بآحاده بل علم بالاستقراء تعيين هيئاتها للدلالة
على معانيها **مسألة والمترادف** وهو اللفظ المتعدد لمعنى واحد **واقع في اللغة في الأصح خلافاً**
لثعلب وابن فارس وغيرهما **مطلقاً** فنفوا وقوعه في الحقائق الثلاث والواو وما يظن من ذلك فهو
من اختلاف الذات والصفة بأن يكون أحد اللفظين موضوعاً لنفس الذات والآخر لصفة الذات
كالإنسان والناطق واختلاف الصفات كالمنشئ والكاتب أو الصفة وصفة الصفة كالمتكلم
والفصيح أو الذات وصفة الصفة كالإنسان والفصيح **وخلافاً لابن الخطيب في الأسماء الشرعية**
فنفى وقوعه فيها فقط وهو قوي **لنا وقوعه** بالاستقراء **كجلوس وقعود** للهيئة المخصوصة وليث
وأسد للحيوان الخاص وكالفرض والواجب والذكر والغائب للضمير الرابط قالوا لو وقع المترادف
لعري الوضع عن الفائدة لأن الواحد كاف في الإفهام ولا فائدة لوضع آخر والأصح أن تعري عنها
لأنه عبث وهو لا يجوز على الحكيم قلنا لا نسلم أنه يعري عن الفائدة بل يفيد التوسع في التعبير
لكثرة الوسائل إلى المقصود فيكون أفضى إليه ويفيد تيسر التعليم النظم والنثر حيث يكون آخر
حروف أحدهما موافقاً للروي هو الحرف الأخير من القافية أو القافية مثله فإنه يتيسر به ذلك دون
الآخر الذي ليس كذلك **فرع والأصح وقوع كل من المترادفين مكان الآخر لأنه بمعناه ولا حجر**
في التركيب هذا الفرع منقول من المنهاج مع تغيير يسير في أوله وقال عضد الدين قد اختلف في وجوب
صحة وقوع كل واحد من المترادفين مكان الآخر والأصح وجوبها إذ لو امتنعت لكان لمانع شرعي
واللازم منتف لأنه إما من جهة المعنى أو التركيب وكلاهما منتف أما من جهة المعنى فلأنه واحد فيهما وأما

من جهة التركيب ولانه لا جراذ افصح وافاد المقصود وذلك معلوم من اللغة قطعا قالوا الوضح
ذلك لفتح خزاي اكبر لانه مراد فيه قلنا ان سلمنا عدم صحته والفرق بان المنع ثم لاجل اختلاط اللغتين فلا
يلزم المنع في المترادفين من اللغة الواحدة ولا خفاء ان المدعي لو كان نفس الصحة في الجملة لم تصور فيه
خلاف ولم يستقم قولهم لو صح لصح خزاي اكبر فلهذا جعل عضد الدين محل الخلاف وجوب الصحة ولزومها

مسئلة والادلة الشرعية خمسة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاجتهاد
لان الدليل وحي وغيره والوحي اما متلو وهو القران اولا وهو السنة على ما سياتي وغيره ان كان قول
كل الامة فالاجماع وان ساوى فرع لاصل في علة الحكم فالقياس والا فالاجتهاد ويقال له ايضا الاستدلال
ويقال له المصالح المرسلة وستاتي تفصيلها انشاء الله تعالى في مواضعها مسئلة والكتاب هو
القران غلب عليه من بين الكتب في عرف الشرع كما غلب على كتاب سيبويه في عرف العربية والقران
هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فالكلام جنس وقولنا المنزل ليخرج كلام البشر فانه لم ينزل
وقولنا للاعجاز بسورة منه احترازا عن الذي نزل لا للاعجاز كسائر الكتب السماوية والسنة والمراد
بالسورة الطائفة المترجمة توقيفا اي المسماة باسم خاص ولا خفاء ان من للتبعيض وضمير منه للكلام
لكن هل يبقى على ظاهره او يقدر مضاف محذوف والاجود تقدير مضاف الى الضمير اي من جنس
ذلك الكلام في الفصاحة وعلو الطبقة ليكون اسما للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى اي بعض منه
يعرض اذ هذا ما يناسب غرض الاصولي فان الاستدلال انما هو بالابعاض الا انه لا يخفى انه يصدق على مثل
قل وافعل ولا يسمى قرانا في العرف فان قيل مع صدقه على مجموع القران حقا اذ السورة من جنس المجموع
قلنا المراد بالجنس المماثل فيما ذكر والسورة مماثل للمجموع في ذلك فيصدق ايضا من حيثيته وان لم يقدر
مضاف واجري ذلك على ظاهره ولم يعتبر فيه حرف كان القران اسما للمجموع الشخصي المؤلف من السور
فيخرج بعض القران عن كونه وحده قرانا فان التحدي بسورة من كل القران اي سورة كانت غير مختصة
ببعض ولا يصدق على التعريف الاول امثلا انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وهذا الكلام دقيق نظر
لمن نظره بعين التحقيق واعلم انه ان اراد تفسير مدلول اللفظ وتصوير مفهومه بالنسبة الى من
عرف الاعجاز والسورة ونحو ذلك فصحيح لانه يكفي في ذلك ابراد لفظ اشهر وذكر امور مزيل الاشتباه
العارض وان قصد تمييزه بلوازمه البينة المفيدة لذلك فلا يخفى ان كون القران للاعجاز مما لا يعرف
مفهومه الا الافراد من العلماء فلا يكون الا ما نبنا ولا يصلح للتعريف وتمييز الحقيقة مسئلة وما
نقل من القران وكان النقلة احادا فليس بقران للقطع بان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل
مثله لانه مما توفر الدواعي الى نقله لما تضمنه من التحدي والاعجاز ولانه اصل سائر الاحكام
والعادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك فما لم ينقل متواترا علم انه ليس بقران قطعا وبهذا الطريق
نعلم ان القران لم يعارض ولم يزد فيه او ينقص منه كما ان ذلك اساس لما علم عدم كونه من القران
بالضرورة او نفي ما علم كونه من القران ضرورة وكلاهما مظنة التكفير وقوة الشبهة في بسم الله
الرحمن الرحيم انها في اوائل السور من القران وانها ليست منه منعت من الاكفار من
الجانبين لانه اما يصح لو كان نكل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية يخرجه من حد الوضوح الى
حد الاشكال واما اذا ادرك عند كل قوة الشبهة من الطرف الاخر فلا يلزم التكفير هذا جواب عن
سؤال مقدر وتقرير السؤال ذكره عضد الدين والذي عول عليه غيره ان المراد بقوة الشبهة عند الخصم

وعلى عمومه لان دليل كونها ليست اولى السور من القران فلا عند من ذهب الى ذلك قطعي لكن مخالفه
القطعي انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية فلذلك لم يكفر وان قيل ادنى درجات الشبهة القوية
ان يورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الاخر قطعيا قلت هي قوية عند من يتمسك بها واما عند الخصم فمن
المعقول بحيث لا تفيد شيئا ~~واما كان ذلك ما يقابل التكفير الى هذا~~ والشبهة عدم تواتر البسملة في اوائل
السور قرانا ولا يكون فيها من القران لعدم المعادة بتواتر تفاصيل مثله هذا من احد الطرفين وكان يقتضي
القياس ان يقول بذلك المصر لبنائه على هذا الاساس ومن الاخر كونها مكتوبة بخط المصحف مع المبالغة في
توصيتهم بتجريد القران عما سواه حتى لم يثبتوا امين ومنع قوم النقط والعجم وهذا دليل قطعي لان العادة تقضي
في مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض ويكتبها بعض وينكر على كاتبها ولو نادرا وايضا قال ابن عباس من تركها
فقد ترك مائة واربع عشرة اية من كتاب الله رواه احمد الله وغيره فقال نعي هنا اشكال وهو انه ما ذكرتم
يقتضي تكفير من اثبت القراءة الاحاد به او نفاها والمعلوم خلاف ذلك والا لتعلل بل يلزم منه ايضا تخطئة
من عمل بها لان المسئلة قطعية لا مجال للاجتهاد فيها ولم يسمع ذلك ايضا مسئلة والقراءات السبع
متواترة قطعا الا ما كان من قبيل الاداء كالمد وهو ما وقع من اختلاف القراءات في ان الالف والواو والياء
الساكنين اذا كانت بعدها همزة الى اي مقدار تمد والامالة وهي ان ينحى بالفتحة نحو الكسرة على ما هو مقرر
في موضعه وتخفيف الهمزة اما بابدال او تسهيل او ما اشبه ذلك ونحوها كانواع الاعراب ونحو كونه
احادا مع تواتر اللفظة المتصفة به لان القران انما هو جواهر الالفاظ والكلام فيها واما صفاتها المذكورة
فانما هي توابع لذلك وقيل بل القراءات السبع كلها احادية ذكره ذلك حاد الله والامام يحيى وقيل كلما كان
تضعيف السنن لو كانت كلها احادية اذ لو كان بعض القران احادا لجاز كل ومكذب وكونها
عليها الى تضعيف السنن وكونها يكون بعض القران غير متواتر وقد بطل ذلك لما مر ولا يمكن ان يقال
الى احدهما بعينه فيقال انه المتواتر دون الاخر وذلك الواحد هو القران اذ ليس احدهما اعلم بالطلب
لاستوائهما بالضرورة ذكره ذلك ابن الحاجب وغيره قال المؤلف واولى منه ان يقال لو كانت احدهما احادية
فان كانت الاخرى متواترة فهي التي من القران فقط لا مروان كانت مثلها احادية لزم كون بعض القران احاديا
ويعدم ابطاله لان الخصم احدهما بانه متواتر او فقط يظهر له تواتره فلا يكون تخصيصه اياه تحكما لعدم الاستواء
عنده وقد يستدرك على المصر بانه لا معنى للتمسك مع الجزم بان كلها احادية وبانه قد رجع الى ذلك فانه قال
الاولوية ان قوله لان الحكم الى الاخرة في غاية السقوط اذ المفروض انتفاء التواتر فكيف يقال لا يحصل احدهما الا قد
ظهر له تواتره فرع اختلف في القراءة الشاذة ما هي فذهب البغوي هذا خلاف المختار الى ان الشاذة
ما وراء العشرة فراد على السبعة الاتي ذكرهم ابن يعقوب الحضرمي وابو جعفر الطبري وابو خلف الجحي
وقيل بل الشاذة ما وراء القراءة السبعة الذين هم نافع وابو عمرو والكسائي وابن كثير وابن عامر وعاصم
وحمزة فرع والشاذة مثل قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات كالخبر الاحادي
في وجوب العمل به عند عطا وشارح المحلي وابن الحاجب لا يجوز العمل بها لما
تحقق التتابع لذلك العدالة توجب القبول لبعض اجزائها كونه قرانا او خبرا ورد بيانا فلما قرانا فالحق به فان غير
الخبر الوارد كذلك لا يحتمل ذلك وعلى التقديرين يجب العمل به ولا يحتمل ان يكون مذهبا له الحقه به او
لا يظن بالعدل ذلك وايضا فانه يلزم الاكتفاء والواسطة بقرانه لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به للقطع
بخطائه اذ نقله قرانا وليس بقران فلا يعمل به قلنا غايته ان يكون كونه قرانا خطاء وهو لا يوجب ان يكون
كون نقص القران احاديا

ان يكون كونه حجرا خطأ لجواز ان يكون حجرا لم يجعل حجرا ولا نسلم ان هذا يوجب القطع بعطايه
وانت خبير بان هذا لا يدفع الاشكال المتقدم **فرع** في القران محكم ومتشابه قال تعالى منه آيات
محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات **والمحكم** هو **الذي لم يرد به خلاف ظاهره**
سوا كان نصا او ظاهرا ولو قيل ما اريد به ظاهره لكان اوجز والاختصار يجب ان يعتبر في الحدود وسمي
المحكم محكما لان عبارته محكمة لحفظها من الاحتمال **والمتشابه مقابله** وهو ما اريد به خلاف ظاهره ومثال
المحكم لا تدركه الابصار ليس كمثله شي ان الله لا يامر بالفحشاء والمتشابه مثل الى ربها ناظرة الرحمن
على العرش استوى امرنا مترفيها فالعين وشبه متشابها لان ظاهره يشتبه الحق لغيره [illegible] من غير حكيم
والباطل لما اقتضى مقتضى العقل وانت تعلم ان المجمل خارج عنهما لانه لم يعرف العرض به فيعلم مطابقته
لحكم العقل او عدم مطابقته والظاهر انحصر في النوعين فلو قيل المحكم هو المتضح المعنى والمتشابه غير
المتضح المعنى كما ذكر ابن الحاجب لكان اجود واوسع وليدخل في المتشابه المجمل لما [illegible] للاشتراك كالقرء او لعدم [illegible] لعبرة
اولان ظاهره التشبيه **مسئلة وجملة ابواب اصول الفقه عشرة** وذلك لان اصول الفقه كما عرفت
عبارة عن مجموع طرق الفقه وكيفية الاستدلال بها وما يتبع الكيفية وثمرة هذا العلم ومبدا سعي
المجتهدين في اقتباس الاحكام من اصولها واجتنائها من اغصانها لان نفس الاحكام ليست مما يرتبط باجتهاد
المجتهدين فمجال اضطراب المجتهد اشتغال الفكر في استنباط الاحكام من مداركها التي هي الطرق وهي اما
عقلية او لا الثاني السمعية وهي اما منصوصة او لا الثاني المستنبطة والاول اما فعل او تقرير او لا الثاني
القول والدلالة القولية اقوى من الفعلية والتقريرية لما ستعرفه فيكون مقدمة والقولية اما
ان يكون النظر في ذاتها وذلك الامر والنهي او في عوارضها بحسب متعلقاتها وذلك العام والخاص وفي
حكمها المطلق والمقيد او بحسب كيفية دلالتها وهو المجمل والمبين وما يتصل بهما والنظر في الذوات مقدم على
النظر في العوارض ولذلك قدمنا الامر والنهي على العام والخاص وايضا فان معظم الابتلا بهما وبمعرفتهما
تتم معرفة الاحكام وتمييز الحلال عن الحرام والنظر في المتعلق مقدم على النظر في كيفية التعلق فلذا قدمنا العام
والخاص على المجمل والمبين وما يتصل بهما وهذه الدلالات اما ان يراد بها اثبات الحكم او لا الثاني
النسخ والنظر في ثبوت الحكم مقدم على النظر في رفعه لانه عارض على ما قبله فاخر عنه ثم المثبت والرافع
اما ان يكونا من خطاب الله او من خطاب رسوله الثاني الاخبار وقد يكون الخطاب على ما سيجي انشاء الله تعالى
والاول الكتاب وخطابه تعالى مقدم على غيره ولذلك قدم النسخ لما كان يدخل فيه وخطاب رسول الله مقدم
على خطاب امته وقدم الافعال والتقريرات على الاجماع لمناسبتها اقواله صلعم وانفصاله في حيوته وبعد
وفاته والاجماع يعدمونه فقط والدلايل المستنبطة فالعلة ان سمي طريقة التعليل او لا الثاني الاجتهاد
والاول القياس وقدم عليه الاجماع لانه دليله ومن حق الدليل ان يقدم على المدلول في العلم فقيل ولان
الاجماع كله قطعي وان دخل الظني في نقله الساحة القياس وقدم على الاجتهاد لان له اصلا معينا بخلاف
الاجتهاد ولان دلالته قد يكون قطعية بخلاف الاجتهاد وان تعذرت الطرق المذكورة ولم يجد المجتهد
في الشرع طريقا للحكم رجع الى ما يقضي به العقل في الحادثة على حسب الخلاف هل الحظر او الاباحة وقد
تاخر الطرق العقلية لان الاخذ بها انما هو عند تعذر النقلية ثم المكلف اما ان يعلم تلك الطرق ويكون
اهلا للنظر او لا الثاني المستفتي والاول المفتي فيحتاج الى الكلام في صفتهما ولما كان الحظر والاباحة
بعض الطرق المحقق الى الحكم النتيجي فلذا قدم على صفة المفتي والمستفتي في عرض هذا الكتاب وهو الانسب

تتمة لادراج صفتها في باب الاجتهاد ونظرا الى الحظر والاباحة العقليين ليسا من طرق الاحكام
الشرعية فحقهما ان يجعلا خاتمة الابواب واما باب اللواحق فستعرف انه خارج عن المقاصد ولهذا
لم نسمه الخاتمة هذا ومن رام في مثل عدد ابواب هذا الفن حصرا عقليا فقد ركب شططا سيما وهو امر
للاصطلاح والمواضعة فيه مدخل لكن لا باس بما استحسناه من كيفية هذا الضبط للتقريب وان كان في سبب
منه مدخل للمناقشة والتشغيب ولهذا اخذ ابن الحاجب عن الكتاب والسنة والاجماع باعتبار ما يختص كل واحد
من المسائل فتكلم فيما يشترك فيه من السند والمتن فالمتن ما تضمنه الثلاثة من امر ونهي وعام وخاص ومجمل
ومبين ومنطوق ومفهوم وناسخ ومنسوخ والسند هو الاخبار عن طريق المتن من تواتر او احاد مقبول
او مردود ولما كان الطريق الى الشي مقدما عليه طبعا قدم باب الاخبار وصفا ثم عن بقية الادلة
يعني الاجتهاد ومقابله وهو التقليد ثم عن الترجيح وقد يقال اذا كان الاجتهاد خامس الادلة
الشرعية وطريقا موصلا الى الاحكام الشرعية فما باله عز لم يجعل له بابا على حياله كغيره من انواع
تلك الادلة فانه لا اقل من ذلك سيما وهو الى تحقيقه لضعفه احوج منها لما في المحصول وما العلة وما
الملجي الى ان يشير اليه فقط في باب الاجتهاد مقابل التقليد بلطف اشارة ويقتصر على التعبير عنه فيه
بما في عبارة وقد عرفت انه جدير باستيعاب القول فيه والاشكال ولتجديد له بابا على الاستقلال وتسميته
بالاستدلال لا استبدالها على المصنف في تسميته بل عدوا الى ابتنا كل باب عند فهرسته وتوسعه على خير
اساس وتطاول باب القياس وقد خرجنا عن المقصود وعدلنا عن النهج المورود فالتهينا بعض الاسهاب
ومنعنا عن الايجاز الى الاطناب اقتفا لاثر الاصحاب وان كان مثل ذلك قليل الجدوى والاهتمام
بغيره اهم واولى مع انه غير عديم الافادة والانخراط في سلك الاجادة **باب الاوامر والنواهي**
مسئلة لفظ الامر يشترك في اللغة **بين الصيغة** المخصوصة وهو محل البحث **والعرض** كقولهم امرما
جدع قصير انفه اي لغرض **والشان** كقولهم وزا الموت امرا عظيما اي شانا وقوله لامر ما يسود
من يسود ه. وانما كان حقيقة في كل منها لانه اذا اطلق لم يسبق الى الفهم احدها الا بقرينة وذلك معنى
الاشتراك وقد يقال ان هذا الكلام لم يتجاوز دايرة الدعوى فمن جعل اذا اراد تصحيح ما ذكرت ان ينقل
عن اهل اللغة انهم قالوا ان لفظ الامر مشترك بين هذه المعاني او ان الفهم يبقى مترددا بينها واما عن
اهل اللغة ولا يعول على ما يسبق الى افهامهم لان كلامنا بالنظر الى اللغة **ومجاز** هو **مجاز في الفعل** نحو واما
امشغول بامر اي بفعل وذلك **لعدم الاطراد** منه اذ لا يقال لمن جلس جزدله وللمن تكلم ظفره هو في امر
وعدم الاطراد دليل المجاز وقيل انه حقيقة فيه ايضا قال الله وما امر فرعون برشيد اي فعله وقال
وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر اي ما نفعل الا كلمة واحدة بسرعة الكوس اراد قوله كن بقي انه
اذا اراد تكوين شي لم يلبث كونه والاصل الحقيقة قلنا انما اراد الشان اي وما شاننا واراد في الاولى
الصيغة سلمنا ذلك فالمجاز اولى كما تقدم واعلم انهم لا يختلفون ان لفظ الامر حقيقة في الصيغة
وانما الخلاف فيما عداها **و**اذا عرفت ذلك فحد الامر باعتبار **الصيغة هو قول القائل لغيره افعل**
او نحوه على جهة الاستعلا فيخرج التماس والدعا فقول القائل لغيره افعل او نحوه حبس ونحو افعل
ليفعل ونزال وما اشبه ذلك وقد ياتي بلفظ الخبر كقوله صلى الله عليه ابقي عمر ربه تصح نفسه كما ياتي الخبر
بلفظه كقوله صه اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت وقولنا على جهة الاستعلا ليخرج ما على جهة
التسفل وهو الدعا ونحوه وما على جهة التساوي وهو الالتماس لا يقال اشترط الاستعلا مخالف لما عليه

الاستعمال اذ عد الملوك الامر حيث لا تصور الاستعلا كما في قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون
والاصل الحقيقة لانا نقول انه مجاز للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او التساوي لا يسمى امرا وقولنا
مريد لما تناوله ليخرج التهديد نحو قوله تعالى اعملوا ما شئتم **مسئلة الاكثر** ان الامر له اي لكونه امرا
صفة زائدة على مجرد حروفه **يتميز بها** عن غيره من التهديد والاباحة والامر الصادر من الساهي
والنائم والصفة هو كونه طلبا لا اشتباه لسبب على صفة الطلبية **اذ لا يكفي** في اشارة عنها **مجرد**
الحروف لاشتراكها فيه وفي التهديد فان قول السيد لعبده افعل كذا يحتمل الامر بذلك والتهديد عليه
وكذا سائرها وقال **ابو الحسين وغيره لا صفة له** تكونه امرا **بل يتميز** عن التهديد وغيره **بارادة**
المامور به لان التهديد مثلا لا يريد ما تناوله **قلنا** ذلك مردود فان المريد للمامور به **ان اراده قبل**
ان يتناوله صيغة الامر **لم تتميز** عن التهديد ونحوه اذ الامر والارادة **لا تعلقه** حينئذ **بينهما**
لان الارادة معه ومع التهديد قبل وجودها على سوا ولا وجه يقتضي اختصاصها باحدهما حينئذ
وان اراده بعد ما تناولته الصيغة **لم يصح** ان يريد ما تناولته **الا بعد مصيرها امرا** لانها لا
تناوله الا على جهة الطلب وذلك معنى الامر **فيدور** وبيانه انه لا تصير الصيغة امرا حتى يراد
ما تناولته ولا يراد ما يتناوله الا وقد صارت امرا لا يقال تصير امرا بوجود الصيغة حال الارادة
وهو دور التوقف لانا نقول ان اريد بالصيغة الطلب فقد صارت امرا وان لم يرد بها الطلب فهي
وسائر الالفاظ مع تلك الارادة على سوا فلزم لو اورد صيغة خبرية عند ارادته لفعل نفع من غيره
ان يكون امرا اذ المؤثر ليس الا الارادة وقد وجدت لا يقال انما تصير امرا باقترانها وهي صيغة مخصوصة
لانا نقول ان وضعت تلك الصيغة للطلب فقد صارت امرا من قبل الارادة في مصيرها امرا وان وضعت
لغير الطلب مقارنة للارادة لزم ان لا يكون طلبا حتى يتعلق الارادة بمطلوبها والمطلوب لها لا
يتعلق الارادة اذ لا يصير طلبا المطلوب لانها فيدور وان وضعت لافادة الطلب على مقارنة الارادة
اما دينه لزم مثل ذلك في الخبر كما تقدم وانت خبير بان الامام رحمه الله لم يتعرض لابطال مذهب الخصم وهو القول
بان الامر يتميز بارادة المامور به كما هي طريقته رحمه الله في كثير من مسائل هذا الكتاب وغير خاف عليك ان
ابطال مذهب خصمك لا يقتضي صحة مذهبك الا اذا كان المذهبان طرفي نقيض وهو في مسائل الشك كم
كما لا يخفى على المتأمل ولا يلزم من بطلان احدهما صحة الاخر لكنه يلزم من صحة احدهما بطلان الاخر
لانه يلزم من صحة مذهبك بطلان مذهب خصمك سوا كانا طرفي نقيض اولا دون العكس واعلم ان
سائر انواع الكلام كالنهي والخبر والاستفهام والعرض والتمني حكمها حكم الامر على حسب الخلاف فعلى
ما ذكرناه للنهي بكونه نهيا صفة وللخبر بكونه خبرا صفة وكذا سائرها وعند ابي الحسين وشيعته انه
لا صفة لاي الكلام وانما يقع التمييز بالارادة **مسئلة والمؤثر فيها ارادة المامورية الشعرية**
بل المؤثر في الصفة **ارادة** الموجد للفظ الصيغة **كونه امرا** لنا انه قد ثبت ان الامر لا بد فيه من
الصيغة المخصوصة والاستعلا والارادة وكونه مريدا ولا يصح ان يؤثر فيه امر غير ذلك لان الامر قد
اثبتنا ... بسواه بدون ذلك الغير علم ثبت ان لا يكون للمؤثر راجعا الى ما لا بد منه في الامر وليس الا الامر
ان ما عداه من الصيغة والمامور والمامور وغير ذلك لا يصلح لانه يكون مع التهديد ونحوه ومع الامر
على سوا ولا يصح ان يكون المؤثر فيها ذات الامر دالا شي من المعاني المختصة به ولا من الصفات الثابتة
له اثباتا ونفيا ما عدا الارادة وكونه مريدا لان عن ذلك مع الامر والتهديد على سوا فيتعين ان يكون

المؤثر في كونه امرا هو الارادة والتأثير في الحقيقة لكونه مريدا لكن لما كان المؤثر في كونه مريدا
للارادة نسب التأثير اليها وانما كان التأثير لغيرها لانها لا تؤثر الا فيما تعلقت به وهي هنا انما تتعلق
بالمطلوب فكيف يؤثر حقيقة في غيره وهو الطلب ثم هذه الصفة وهو كونه مريدا اما ان يتعلق
بمجرد احداث الصيغة او بصيغتها وهي كونها امرا ايقاعا تناولته لا يصح ان يكون تأثيرها لتعلقها
بصيغتها كما هو رأي الاشعرية لان تعلقها بكون الصيغة امرا فرع على ثبوت كونها امرا وثبوته متفرع
على تأثير المؤثر فيه وهذا دور محض لا شك فيه ولم يبق الا ان المؤثر فيها كونه مريدا للمامورية وهو
المطلوب فالنهي الامر كالخبر اذ هما قسمان من اقسام الكلام فكما ان للخبر خبرا ارادة كونه خبرا ولم يقدح في
ذلك ما ذكرتم كذلك الامر **قلنا** لو كان كما ذكرتم للزم ان يثبت هذا الحكم لهذه الصيغة في كل حال
فيكون امرا وان كره المامورية اذا اراد كونها امرا في نحو اصنع ما شئت تهديدا او ليس بامر هنا
اتفاقا لا يقال انه حينئذ لا يريد كونها امرا وان لم يرد المامور به الا ولكن من الدافع لانا نقول اذا جوزتم ان
يكون امرا وان لم يرد المامور به فسوا كونه غير مريد له وكونه كارها له ولا دافع وانت تعلم ان
الجواب المحقق هو ما سمي بحل الفصل لا مجرد الالزام والمعارضة كما هو طريقته رحمه الله في كثير من مواضع
هذا الكتاب وقد ذكر بعضهم وجهين في الفرق بين الامر والخبر احدهما انا نعلم من انفسنا ان المخبر
قد اراد كون الصيغة خبرا ولا نجد مثل ذلك في الامر فلا يلزم التساوي مع الاختلاف في الفائدة الثاني ان
معنى تعلق الارادة بكونه خبرا هو ان المتكلم بالخبر يريد اعلام الغير بما تناوله كلامه ووقوف الغير على ما
في نفسه فلم يكن في ذلك دور كما في الامر بانا لا تعلقها بكون صيغة الخبر خبرا موقوف على كون الصيغة
خبرا وثبوت كونها خبرا موقوف على تعلق الارادة بكونها خبرا ومثل هذا الاثاني في الامر واستحسنا فيها
من التعسف الذي لا يفيد ولا يجدي لان ما نصبناه لم يجاوز دائرة الدعوى وايضا فلو كان الاول صحيحا
لا يشترك فيه العقلا كغيره من الضروريات وقال **البلخي** قيل كونه امرا **للعبد** وذاته وظاهر
قوله انه جعل ذلك صفة ذاتية كالجوهرية والسوادية **قلنا** لو كان كما ذكر لم يخرج الصيغة عن كونها امرا
فيكون التهديد امرا وكان يجب ان يعم الامر جميع من يصح امره اذ لا مخصص واعلم ان الرازي ذهب
الى ان الصيغة يكون امرا بالوضع من غير اعتبار ارادة كالشيخ وحمل قول ابي القسم على ذلك وليس ببعيد
عن المقصد ولنحتج لما ادعاه بانه قد ثبت ان ماهية الامر والنهي والخبر وغير ذلك من اقسام الكلام ماهيات
معلومة ضرورة لكل العقلا من ارباب اللغات احسم بل الصبيان ويعلم بعرفه ضرورية بين طلب الفعل
وطلب الترك والاخبار والاستفهام وذلك معلوم بالوضع اللغوي من غير التفات الى غير ذلك **مسئلة**
هب حي ط و الامر **هو** موضوع **للوجوب لغة وشرعا** فيكون حقيقة فيه ومجازا فيما عداه **ع م ص**
مجاز حقيقة في الندب و ... يقتضي الوجوب **الا لقرينة في ع و اكثر الفقهاء** هو حقيقة في الوجوب **شرعا**
فقط واصل وضعه في اللغة للندب وقيل بل هو مشترك بين الوجوب والندب فيكون حقيقة فيهما ولا
يحمل على احدهما الا لقرينة **لنا** على انه في اللغة موضوع للوجوب **ذم العقلا** من اهل اللغة **العبد حيث لم**
يمتثل امر سيده وهم لا يذمون على ترك فعل الا والفعل واجب فلولا انه موضوع للوجوب لما ذموه ثم انهم
يصفون كل مامور لم يفعل ما امر به بانه عاص وهم لا يصفون بالعصيان الا من خالف ما حتم عليه وذلك
معنى الوجوب اتفاقا ذم اهل اللغة ووصفهم بالعصيان لا يقتضي الوجوب اذ لا حكم بينهم ولا عصمة
وايضا فانهم قد يذمون على ترك الفسخ كما يفعلونه عند كف احدهم عن مصاولة الاقران وان كان ذلك قبيحا

وعند ذلك من تبعهم لانا نقول انا لم نحكم باصابتهم في اعتقادهم وجوب ذلك وانما قالوا بوجوبه
فهو واجب في نفس الامر وانما استدللنا به على انهم وضعوا صيغة الامر للوجوب واعتادوا استعمالها
فيه واذا كان تخاطبنا بعرفهم اقتضى ما اطلقه من الصيغ المخصوصة الوجوب حيث لا قرينة تصرف
عنه وكذا رسوله صلعم و لنا على انه في الشرع لذلك انه قد نقل الينا نقلا متواترا او مستفيضا احتجاج
الصحابة بظواهر صيغ الاوامر مطلقة مجردة عن القرائن على الوجوب وقد تكرر ذلك وشاع وذاع
ولم ينكر عليهم احد في النقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح لا يقال لعل الاستدلال
على الوجوب كان بغيرها وايضا لعلها اوامر مخصوصة علموا كونها للوجوب وايضا فقد جعلوا كثيرا
من الاوامر دليلا على الندب دون الوجوب ولا يكون ذلك مؤديا بالمطلوب لانا نقول انا نعلم قطعا ان الاستدلال
كان بها لظهورها في الوجوب لا لخصوصياتها وانما يذكر الندب عند ظهوره وان عدم الوجوب ولا يقال
انه انما يثمر الظن وهو لا يجدي في الاصول لانا نمنع كونه انما يثمر الظن وان سلم فيكفي الظهور ويقل الاخذ
في مدلولات الالفاظ ولا يتعذر العمل باكثر الظواهر اذ المقصود فيها انما هو تحصيل الظن بها واما
القطع فلا سبيل اليه قالوا قال صلعم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم فرده الى مشيئتنا وهو معنى الندب
قلنا بل رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب القائلون بانه مشترك قالوا ثبت الاطلاق عليهما
والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما قلنا المجاز اولى من الاشتراك كما تقدم مسئلة المختار انه
وايقاع الامر يجب تقدمه على الوقت المطلوب فيه الفعل من المكلف بوقت يمكن فيه معرفة ما تضمنه
لان المكلف بما لم يعرف ذلك لا يمكن امتثاله قال ع ولانه لو ورد مقارنا لوجود الفعل لعدمت الفائدة فيه
وهي اما الحث او التعريف لان حالة الوجود حالة استغنى عن الحث عليها والتعريف بها وقد قدر
العلماء ما يجب تقدمه اربعة اوقات وقت يسمع فيه الخطاب ووقت ينظر في حكمه ووقت يحصل له
فيه العلم او الظن والوقت الرابع ما يحدث فيه الفعل المجبرة بل يجب ان يقارن وجود الامر وجود
الفعل المطلوب كالقدرة عندهم فانها مقارنة للمقدور لما كانت مؤثرة فيه فكذلك الامر قالوا والامر المتقدم على
وقت الفعل ليس بامر على الحقيقة وان وجب تقدمه اعلاما للمكلف بصفة ما يجب عليه قلنا لا نسلم ان
القدرة مقارنة لمقدورها على ان ذلك مقرر في علم الكلام سلمنا لكن المكلف لا يمكنه ان يعلم ما تناوله الامر قبل
وقت الفعل المتصل ما امر به والا كان تكليفا بما لا يعلم وهو قبيح مستحيل عقلا قال ع وقولهم ان المتقدم
اعلام فقط ان ارادوا انه اعلام بما تناوله الامر فذلك لا يخرجه عن كونه امرا الا ترى ان اوامر القران متوجهة
الينا وهي اوامر لنا بالاتفاق وان ارادوا انه اعلام بورود امر اخر حال وقت الفعل فهو جحد ما تقدم امرا
فذلك باطل للاجماع على ان الواحد منا مامور بالصلوة قبل حضور وقتها وقد يمنع كون اوامر القران امرا لنا
بل انما يثبت الحكم في حقنا بدليل منفصل من اجماع او نحوه على ما سننبه المسئلة فرع ويجوز تقدمه على
وقت الفعل باكثر من القدر المحتاج اليه وهي الاربعة الاوقات المذكورة ويجوز ذلك بما لا يتناهى من الاوقات
اذا كان هنالك مصلحة في تقدمه او عرض اذ المعتبر المصلحة المعتادة لا يجوز باكثر من القدر المحتاج
اليه لان الامر اذا تقدم باكثر من ذلك كان في حكم العبث ولا فائدة فيه قلنا بل فائدته توطين النفس على الامتثال
والمكلف يثاب على العزم كما يثاب على الفعل مسئلة وابن الخطيب والشيرازي واذا امر الشارع بما كان حرم
فللوجوب ولا يقتضي لعدم النهي كرابع الامر يقتضي الاباحة لنا انه لا امر يقتضي الحظر العقلي فكذا الشرعي
اذ كل واحد منهما حظر يقتضي العمل بمقتضاه ما لم يرد دليل شرعي بخلافه قالوا غلب في عرف الشارع بعد الحظر

في الاباحة فيقدم على الوجوب الذي عليه اللغة وذلك لان الكلام في اوامر الشرع وعرفه مقدم
وانما قلنا بانه غلب في ذلك لان الاباحة هي السابقة الى الفهم في نحو واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا وكنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها قلت قد ثبت انه موضوع في اللغة والشرع
للوجوب وروده بعد الحظر لا يخرجه بعد ذلك عن موضوعه الا بقرينة وهي في الايتين كون طلب المنفعة الدنيوية
غير واجبة شرعا الا حيث فيها دفع ضرر فيقتضي ذلك مصير الاباحة قال المنصور بالله ولا يرد ذلك انه لم يعد بعض
الاباحة في الحديث لعدم القرينة بل الندب لدلالة القرينة عليه وقد يقال انهم انما قالوا بانها تقتضي الاباحة
عند تجرده من القرائن الصارفة فيها وقد قامت القرينة هنا على غير الاباحة ولا يصح قال ابو الحسين وما ذكروه
من الامثلة لا يعتمد عليها اذ المذهب لا يثبت بالامثلة وقد يدفع ما ذكره بانه انما جيء بها للتفهيم والتعليم
لا للاستدلال واثبات المذهب بذلك وقد عورض ما ذكروه من تلك الامثلة بنحو امر الحائض والنفساء بالصلوة
والصيام بعد النهي عنهما وايضا ما قيل من ان الغلبة انما هي قرينة مرجحة فيما الاصل يرجع اليه عند الشك
والامر له اصل مقطوع بثبوته ولا ينتقل عنه لامارة ظنية وهي الغلبة فغير صحيح فان البراءة الاصلية
مقطوع بها وهو ينتقل عنها لامارة ظنية كخبر الواحد وايضا فكان يجب ان لا يثبت حقيقة عرفية عامة ولا خاصة
لان يعتبر فيها العلم وذلك غير صحيح ولو قيل ان الغلبة انما تعتمد ذلك عند عدم الدليل على انه حقيقة للوجوب
وقد اشتهر دليلنا على ذلك لكان اجود ولنا ايضا على ان الامر باق على موضوعه انه لا يشعر بوروده بعد الاباحة كالنهي
كما ان النهي هنا باق على موضوعه كذلك الامر لا يقتضيه وما ثبت في احد النقيضين ثبت في الاخر وعلم
انه هنا مذهبا ثالثا وهو انه اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي كان لما كان قبل النهي وذلك الحكم كالامر
بالاصطياد والاستباق في نحو لا يستثني المعلق بزوال الاحرام للاذن والوجوب في الاخرى وان لم يعلق بزوال علة
عروض النهي فيقتضيه صيغة الامر على موضوعها الاصلي وهذا القول قريب ولذا قيل ينبغي ان يتناول اطلاق اهل القول
الاول عليه مسئلة والكفار مخاطبون بالشرعيات الفرعية كالصلوة والصيام مع انتفاء شرطها وهو
الايمان حتى انه يقع العقاب بترك الواجبات منها وارتكاب المنهيات كما يقع بترك الايمان الكرخي وابو حامد
الاسفرايني لا يصح تكليفهم بها اذ لا تصح منهم بالاتفاق ولو كلفوا بها لكان تكليفا بما لا يطاق واتصال
ذلك لا يمكنه الامتثال لان الامكان شرط التكليف وانه لا يمكن اما في الكفر فلانتفاء شرطها واما بعده فلسقوطها
للامر عنه والامتثال فرعه وقيل انهم مخاطبون بالنواهي حسب فقط بمعنى انها تحرم عليهم المحرمات الشرعية
كالزنا وشرب الخمر لامكان تركهم اياها لا بالاوامر لما ذكر قلنا انهم مخاطبون بها وبشرطها وهو الايمان
كخطاب المحدث بالصلوة فانه مامور بها وبشرطها وهو رفع الحدث فيهما فكما صح ان يخاطب بالصلوة مع
لا تصح منه هنالك كذا الكافر وهي تصح منه وتمكنه الامتثال بان يسلم ويفعل كالمحدث ولا يلزم المحال الا لو امر
بادائها على وجه القربة في حال الكفر ولنا ايضا قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة فتوعد على عدم
ايتائها ونحوها قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما وهو عائد للقتل والاشارة الى ما نهى من الشرك وقتل النفس
والزنا لان جعله اشارة الى احدها كالشرك مثلا عدول عن الظاهر وفيه دلالة على حرمة الكل اذ لا معنى
لضم غير الحرام الى الحرام في استحقاق العذاب وكذا قوله تعالى حكاية عن الكفار ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين صرح بتعذيبهم على ترك الصلوة لان في تعذيبهم على ذلك وعدم الانكار تصديقا لهم
ولا يقال المراد ان نراد بالمصلين المسلمين كقوله صلى الله عليه نهيت عن قتل المصلين لفوات المناسبة
في قوله ولم نك نطعم المسكين اذ هو عبارة عن الزكوة لانه الاطعام الواجب فيحمل على ان المراد ما علو الصلوة

يتجاوب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة الواجبة رعايتها في القرآن وقال سعد الدين وانه لو كان
الوجوب على ترك الاستسلام لم يرتب عليهم الزكوة عندكم ولا يصح الترتيب على تركهما قالوا ودفع لوجوب القضاء
قلنا انما لم يجب لانه انما يلزم بامر جديد واعلم ان محل الخلاف انه هل يشترط في التكليف بالفعل حصول
شرطه الشرعي او لا والمراد شرط صحة الفعل كالايمان للطاعات والطهارة للصلوة لا شرط الوجوب
او وجوب الاداء للاتفاق على ان حصول الاول شرط في التكليف بوجوبه ووجوب ادائه والثاني شرط
في التكليف بوجوب ادائه دون وجوبه وهو في الاول وامر ظاهر دون الثاني اذ لا معنى لكون الايمان شرطا
شرعيا لترك الربا او الصحة مسئلة والامر بالشيء ليس نهيا عن ضده كالاعتقاد ولا معنى المجبرة بل هو نهي
عن ضده بل اختلفوا فقال قوم هو نهي حقيقة بنفس لفظه نهي عن ضده وقال قوم معنى فقط لنا ان الامر صيغة طلب
فعل والنهي طلب ترك المعلوم انه لا يستلزم طلب الفعل كراهة ضده اذ امر به بالفعل ولم يكره ضده وهو
وان كان للندب فلم يقتض كون ضده مكروها والا لزم ان لا يوجد مباح اذ ما من مباح الا وهو ترك مندوب
واذا لم يصح ذلك في مجاز الامر لم يلزم في حقيقته ويعرف بان الوجه المذكور المانع من كون امر الندب
نهيا عن ضده مستقيم في امر الوجوب كما سياتي ولذا فرق بينهما في ذلك بعضهم فليكن يقاس عليه ويجري
فيه حكمه واعلم ان تحقيق مذهب المجبرة واختلافهم في هذه المسئلة على ما ذكره بعض محققيهم
هو انه لا خلاف بينهم بان الامر بالشيء نهي عن ضده لا في المعنى لتغاير المفهومين فان الامر مضاف الى شيء والنهي
الى ضده ولا في اللفظ لان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به
فهل ذلك الامر نهي عن الشيء المعين المضاد له اولا فاذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة ان يقول لا تسكن فذهب
الجويني والغزالي الى انه ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلا واختار طائفة منهم اذ لو كان كذلك
لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لان الكف عن الضد هو مطلوب النهي ويصح ان يكون المتكلم
طالبا لامر لا يشعر بكون الكف عن الضد مقصودا له وما ذلك الا لتعقل مرة ذاته وهي الضد والكف
عنه ويمكن ان يقطع بطلب حصول الفعل مع الذهول عنهما والجواب انا لا نسلم حصول القطع بطلب حصول
الفعل مع الذهول عن الضد وانما يصح لو اريد الضد الخاص الذي هو جزئي من جزئيات ما لا يجامع المامور به
كالقعود بالنسبة الى القيام اما لو اريد الضد العام اعني احد الاضداد لا على التعيين اذ الطالب انما يطلب
الفعل اذا علم ان المامور متلبس بضده العام لا بالفعل نفسه والعلم بعدم تلبسه بالفعل مستلزم
لتعقل الضد واجيب بان جواز الذهول عن الضد العام اظهر [illegible] من انفسنا وما ذكر
لابد منه لان الامر طلب الفعل في المستقبل هو لا ينافي التلبس به في الحال فيفتقر الى العلم بتلبس
المامور بالفعل الضد العام ولو قدر ان الطلب يتوقف على عدم تلبس المامور بالفعل وعلى كفه عنه
فالكف يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم بتلبس المامور بشيء من اضداد الفعل فلا يستلزم
تعقل الضد وقال القاضي ومتابعوه اولا انه نفس النهي عن ضده محتجا بان فعل السكون [illegible]
ترك الحركة اذ البقاء في الحيز الاول هو بعينه عدم الانتقال الى الحيز الثاني وانما اختلف التعبير ويلزم
منه ان يكون طلب فعل السكون هو طلب ترك الحركة واجيب بان النزاع لفظي في تسمية الفعل
المامور به تركا لضده وفي تسمية طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت وعلى تقدير ثبوته
يكون حاصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالاخبار مثلا [illegible] حالك وذلك مما
لا ينبغي ان يسطر في الكتب العلمية ويشتغل به وقالوا اخرا انه يتضمنه اي هو جزء من مدلوله فالامر

مطلب

وهو براءة الذمة عن المرة الثابتة الاصل الذي هو الظاهر اولى مما يفضي اليه قلت ما ذكرتم في ترجيح
التأكيد لا يقاوم ما ذكرنا في ترجيح التاسيس ثم ان في الحمل على التاكيد ايضا مخالفة لظاهر الامر من الوجوب
او الندب للقطع بانه ليس ظاهرا في التاكيد ولو سلم فما ساوى المرجحات المذكورات رجعنا الى الاصل
والاصل انه اذا انفرد كل منهما اقتضى مطلوبا ظاهرا ما تقتضيه كل منهما مع الانفراد فاختمانهما ولو سلم
فالاحتياط فيما ذكرناه لاحتمال الوجوب في نفس الامر فيكون اولى وقيل ان عطف احدهما على
الاخر كصل ركعتين وصل ركعتين اقتضى التكرار لان ورود التاكيد بواو العطف لم يعهد او يقل وان رجح
في المعطوف التاكيد بتعريف كصل ركعتين وصل الركعتين او غيره كاسقني ماء واسقني الماء وقع
التعارض بين العطف المقتضي للتكرار والتاسيس والقرينة المانعة منه الملائمة للتاكيد ويصار الى الترجيح
فيقدم الارجح وان تساويا وجب الوقف فان كان المعطوف بعض المعطوف عليه كقوله حافظوا على
الصلوات والصلوة الوسطى اقتضى العطف انه لم يدخل في المعطوف عليه لما سياتي فان المراد بالصلوة
غير الوسطى وايضا فانه يكون تكرارا لا فائدة فيه لو دخل فيه وقيل لا يلزم ذلك ويكون فائدة العطف
في التسمية على مزيد فضيلة في المعطوف حتى كانه من غير جنس المعطوف عليه قلنا المعلوم من اللغة ان
الشيء لا يعطف على نفسه وان العطف يقتضي التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه وقد يقال لا يشترط
في العطف التغاير الحقيقي بل يكفي التغاير ما فقد ورد عنه صلى الله عليه [illegible] ليلني منكم ذوو الاحلام والنهى
وقال فالقى قولها كذبا ومينا ولا تغاير بينهما الا من جهة اللفظ والمناط متعسف وكان الاولى
ان تضم [illegible] هذه المسئلة الى الاولى او لا تفصل عنها وتجعل مسئلة على حيالها وعلى هذا جرى الاكثر
وجعل فرعا لها اذ لا بد من افراده ولكن المؤلف اقتفى اثر الرصاص في ذلك مسئلة وطلب وكثير من
المتكلمين والامر المطلق موضوع للفور فاذا قال افعل كذا فهو طالب لايقاع ذلك الفعل في الحال فلو
احتج [illegible] بان السيد اذا امر عبده بفعل من الافعال فلم يأت به العبد واخر فعل ذلك وعلل بنفسه
لعد [illegible] حتى يأتي عليه الامام والشهود فان العقلاء يذمونه على ذلك ولولا انه للفور لما ذموه
قلنا ان ذلك انما فهم من القرينة وهو انه يعلم من قصد السيد تعجيل ما امره به وتمامس الحاجة
الشديدة الى ذلك بخلاف اوامر الحكيم فان الغرض بها التعريض للثواب لا الحاجة وهذا الغرض حاصل
في اي وقت وقع المامور به ولا يفيد ذلك لان الكلام فيما اذا كانت الصيغة مجردة [illegible] بل هو مفيد
للتراخي اذ يقتضي الوجوب غير مختص بوقت دون وقت فلو اراد الحكيم وقتا سواه ولا كان مكلفا بما
لا يعلم فاقتضى ذلك انه لم يرد به اول الاوقات بل في ايها فعل المامور به فقد امتثل وذلك سيعين دليلا
على انه للتراخي فهو المطلوب قلنا لا نسلم دلالة ذلك على التراخي فانه انما يفيد ان وضع الامر لمجرد الطلب
فقط من غير ان يدل على فور او تراخ وذلك على [illegible] الاجل من مطلوبكم فاما لكم انه يفيد التراخي ولو سلم
افادته لمطلوبكم فمعارض بانه لو كان الامر للتراخي لا لحق الغرض بالفعل لانه حينئذ لا يستحق الذم
على الاخلال به في كل وقت حتى يهجم عليه الموت اذ لا وقت مخصوص اخر يقال انه يستحق الذم اذا اخل
به فيه وهذا حال النفل قلت هذا الجواب لا يرتفع حقيقة الوجوب وذلك باطل قطعا واتفاقا
احتج فيه نظر لان لهم ان يقولوا بانه لا يسوغ له التراخي مطلقا بل الى الوقت الذي يغلب على ظن المكلف
انه لا يعيش بعده وانه لو لم يشتغل به فيه لفاته ثم لا بد لذلك الظن من امارة وليست الا كبر السن
او مرضا شديدا ونحو ذلك فان لم يحصل له هذا الظن فانه معذور في الاخلال به ولو اخل به والحال

ما ذكروا يستحق الذم وليس كذلك الفعل فانه لا يتعين فعله في حال من الاحوال واذا قد تقرر ذلك
فان الحق هو ان لفظ الامر انما وضع لمجرد الطلب لحقيقة الفعل فقط من غير ان يكون فيه اشعار بفور
او تراخ لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة وانما حصل كان مجازا وان الفور والتراخي ونحوهما
كالتكرار والمرة موقوفة على القرائن الخارجية لانها صفات للفعل مقابلة كالقلة والكثرة ومن
المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة المتنوعة لا دلالة له على خصوصية شي منها واعلم
ان كل من قال بان الامر للتكرار قال بانه للفور وكذا بعض من قال بان المراد يحصل بالمرة سواء كان بها
بخصوصها ام لا وان المشهور عن ابي طالب ان الامر للتراخي وهو المذكور في المجزي والمنسوب اليه
هنا هو رواية عن الهادي لانه اختاره مسئلة والواجب الموقت بما يسع الفعل فقط من دون زيادة
فيه عليه يجب فعله في جميعه اتفاقا وذلك كالصوم فانه اذا وجب صوم يوم او نحو ذلك وجب
فعله في جميعه بلا خلاف ولا يصح من الحكيم الامر بفعل موقت بما لا يسع له والتكليف بادائه
في ذلك الوقت اذ هو تكليف ما لا يطاق وان كان الوقت المضروب لفعل الواجب اوسع بان يكون
زائدا على الفعل كالظهر ونحوه فان العلماء قد اختلفوا في ذلك هل الوجوب متعلق بادائه
في اي وقت اراد المكلف او متعين في اول ذلك او في اخره فقال الجمهور منهم طالع محمد ومحمد بن شجاع
انه يتعلق الوجوب بجميع الوقت اي بين الفعلاء والتركي يصنع بان لا شي من الوقت فوق ما
يتسع له يختص بتعين الفعل بجملته وبتلك دائم هي اي جزء او قبعه فهذا او بعضه في وقته
ومعنى اضافة الوجوب الى جميع الوقت ان مصلحة الفاعل هي اللطفية تحصل بالفعل في اوله
واوسطه واخره كاملة لا تفوت ولا تنقص بالفعل في بعضه دون بعض وقال بعض بل الوجوب
متعلق باوله فقط واختلفوا في حد اول الوقت الذي هو لما ذكره الواجب عندهم فمنهم من قال
قدر الطهارة وفعل الصلوة ومنهم من قال نصف الوقت الى اوله او اوله ثم اختلفوا فيما يفعل في اخره
فقيل هو قضاء ومن صر اخر الوقت الا للقضاء ولا يفضفه اصلا قال فاذا فات اول وقت الظهر
فان المكلف يقضي صلاته مهما لم يدخل وقت العصر فاذا دخل فقد فات القضاء والاداء وهذا القول
للكرخي واتباعه فلك خلافهم قد انقرض وقيل بل هو اداء فيه ايضا كما في اول الوقت فما ضرب
اخر الوقت الا لبدل على تخييره بين ان يفعل اوله او في اخره لكن اهل هذا القول منهم من شرط العزم
في اوله بدلا عن تعجيله وهو الباقلاني ومتابعوه ولم يعقلوا الجمهور الامر العزم مع الفعل بتسقطه
لحصال الكفارة فقط قالوا الواجب في كل جزء من الوقت هو ايقاع الفعل فيه او العزم على الفعل في
ثاني الحال الى ان يبقى قدر ما يسع الفعل فيتعين حينئذ الفعل وهذا مشعر بانهم لا يفرقون بين اول
الوقت واخره في تعلق الوجوب وذلك واضح والجمهور وان قالوا بانه مخير في ما دونه في اول الوقت
واخره والعزم بدل فانهم لا يقولون بان الوجوب متعلق باوله فقط ولكن هو مخير بين فعله في
وقته وتاخيره الى غيره وفيه مع العزم كما يقول هولاء بل اوله واخره عندهم سوا في ذلك فهذا وجه
الفرق بين القولين اما الجمهور ~~اهل هذا القول و~~ الكرخي واذا علم ان القول بتعلق الوجوب باول
الوقت ليس الا لبعض الشافعية وان بعضهم يذهب الى ما ذهب اليه الجمهور وان القائل بوجوب
العزم في اول الوقت حيث لم يات المكلف فيه بالفعل على ما حكى ابن الحاجب وغيره وبه يشعر كلام
المولف في شرحه حيث احتج على ما ذكره هنا بحجة الباقلاني ثم لم يذكر العزم ولم يشترطه وقال حضرته

ثم الواجب المخير ... الخ

هو الباقلاني الخ

الوجوب يتعلق باخره واختلفوا فيما فعل في اوله فقيل هو نفل يسقط الفرض كتعجيل الزكوة قبل
وجوبها وكما يقول في الوضو قبل دخول الوقت وقيل بل هو موقوف فان بلغ المكلف اخر الوقت وهو
بصفة المكلفين فهو فرض وان مات او بطل تكليفه قبله بان جن او نحوه فنفل وكلا القولين يروى عن
ح وغيره وعنه رواية ثالثة وهو انه يتعين الواجب الموسع فرضا بالتكبير اما بدخوله في الصلوة
قبل اخر الوقت او بلوغه اخر الوقت وهو بصفة المكلفين ولو لم يفعل فعلى قوله هذا يتعلق الوجوب
باخر الوقت فقط ويتعين الوجوب في الوقتين ويتضيق وعلى قول الجمهور يتعلق الوجوب بجميع الوقت
كما تقدم ويتعين الاداء في الوقتين ويتضيق ويظهر الفرق بين القولين ويظهر ثمرة الخلاف لو حلف قبل
اخر الوقت وقال ان يشرع في الصلوة ما يجب فريضة الظهر فلا عليه حنث عندهم لا عنده وقد يقال ان
الحنفية لا يخالفونه في ذلك لان مذهبهم ان النوافل تجب بالشروع فضلا عن الواجبات وكلامهم في اخر
الوقت ايضا واحد فمن جعل ذلك مذهبا له منفردا به دون اصحابه نظرا الى انه لا يشتد بقول دونهم ذكر
ذلك بعض المعارضين وقد يفرق بان معنى وجوب النوافل عندهم بالشروع ليس الا انه يحرم الترك بعد ذلك
ويجب معه القضاء وهو انما قصد هنا تعيين الواجب الموسع وتحتمه وتضيقه بالشروع ايضا والتخلص
جنبة عن عهدته بالفراغ لانه قد فعل الواجب لا لان ذلك نفل سقطه ولا لمجرد حرمة الترك بعد ذلك وهذا
امر زائد على ما اتفق عليه الحنفية ولبنا ما نعم واخر الوقت الذي علقوا به الوجوب فلا يحتمل انه قدر نصف
الوقت الى اخره ويحتمل انه قدر الطهارة وادائه الصلوة وهو الاولى واعلم ان هذا الخلاف في الاوقات
الاختيارية للصلوة لا الاضطرارية ذكره بعضهم وبه يشعر كلام المولف لنا ان الامر قيد بجميع الوقت
ولا تعرض فيه للتخيير بين الفعل والعزم ولا وجه لتخصيص اوله واخره لتعلق الامر بهما سوا فيكون
القول بهما تحكما باطلا ولنا ايضا ان كان وقته اخر الوقت كان المصلي في غيره مقدما
لصلوته على الوقت ولا تصح كقبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره الى غير
وقته عاصيا كما لو اخر الظهر الى وقت العصر وكلاهما خلاف الاجماع الشافعية لو كان واجبا في اخر الوقت
لعصى بتركه في اخر الوقت وقد اتى به في اوله قلنا ذلك انما يلزم لو لم يعين وجوبه اخر الوقت وليس كذلك بل التعجيل
والتاخير فيه جائز كخصال الكفارة الباقلاني بخير في الفعل والعزم كما في خصال الكفارة وهو انه لو اتى
باحدهما اجزا ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما قلت ثبت قلنا انما يقطع ان الفاعل للصلوة
ممتثل لكونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين مبهما وايضا فلا نسلم ان الاثم بترك العزم انما هو لكونه مخيرا
بينه وبين الصلوة حتى يكون كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب والاتيان به احد احكام التصديق
التصديق الذي هو الاذعان والقبول والعزم على الاتيان بالواجب المعين اذا تذكره بعينه كالصلوة
مثلا هو من احكام الايمان ولوازمه مستمر به سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل الحنفية لو كان واجبا في
اول الوقت لعصى بتاخيره لانه ترك الواجب وهو الفعل في الاول قلنا انما يلزم لو تعين وجوبه اول الوقت
كما تقدم قالوا ايضا قد ثبت انه اذا اخل بالصلوة في اخر الوقت استحق الذم وهذه حقيقة الواجب واذا
اخل بها قبل ذلك لم يستحق الذم وهذا يقتضي انها حينئذ غير واجبة قلت انما استحق ذلك في اخر الوقت
لتضييقها وهو ايضا يستحقه على الاخلال بها في اول الوقت على بعض الوجوه وهو حيث يقتضي الوقت
ولما يفعلها وذلك في حقيقة الواجب استحقاق الذم على بعض الوجوه مطلقا مسئلة والامر
المقيد بالتابيد نحو افعل كذا ابدا لا يقتضي الدوام قال عبد واحتج بما رويته اليهود عن موسى عم من قوله

يسكوا بالسبب ابدا فانه لم يعرض الدوام بل نشئ سريعة بحرمة الكرهاه بل بعيضه قلت وهو
الظاهر من اللغه الا القرينة تصرف عنه والاقرب ان ابا عبد الله لا يخالف في ذلك كما يشهد به سياق
احتجاجه وانه ما اراد الا جواز دخول النسخ فيه ولا معنى لعده من مواضع الخلاف وجعله مسئله
براسها ولا وجه لذكرها هنا اذ محله باب النسخ كما نقل عنه م مسئله المباح غير مامور به اي ليس
خلافا للكعبي ان الامر طلب وهو يستلزم الترجيح للمامور به على مقابله ولا ترجيح في المباح
لتساوي طرفيه فلا يكون مامورا به قال كل مباح ترك حرام فان السكوت ترك للقتل والسكوت ترك
للقذف وكل ترك حرام واجب فيكون المباح واجبا وترك الحرام وان لم يكن نفس فعل المباح بل لا يتم الا به فان
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والتزم بان هذا الدليل في مصادمة الاجماع فلا يسمع وذلك لانه اجمع
على ان الفعل ينقسم الى مباح وواجب ولا يسمى المباح بواجب فاجاب بان دليله قطعي فيأول الاجماع
بذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام جمعا بين الدليلين ولا منع كون الشيء مباحا
لذاته واجبا لما يستلزمه كما يكون الشيء واجبا حراما باعتبارين واجاب ابن الحاجب بانه لا يخلص عنه الا
منع كون ما لا يتم الواجب الا به من ضروراته العاديه والعقليه واجبا واجاب غيره بان كلامه مبني على
اصل معتزلي افساده وهو ان القادر يقدر لا يخلو من اخذ وترك واذا بطل الاصل بطل ما تفرع عليه ولا يسعفنا
الكلام في هذا موضع اخر مسئله والمندوب مامور به خلافا للحنفي والرازي هذا اللفظ مختصر ابن الحاجب
قلت ومن خصه بالوجوب جعل ذلك على المذهب مجازا قال سعد الدين لا نزاع في انه يتعلق به صيغة الامر حقيقة
كانت او مجازا وانما النزاع في انه هل يطلق عليه اسم المامور به حقيقة ولا خفاء في انه مبني على ان ام له
للايجاب او للقدر المشترك بينه وبين الندب ولا ينبغي ان يجعل هذا مسئله براسها انتهى مسئله وما
لا يتم الواجب الا به وكان داخلا تحت قدرة المكلف وكان غير سبب نفاه الى لم يرد الامر مشروطا به كونه واجب
سواء جعله الشارع شرطا للفعل وان كان يتصور وجود الفعل بدونه عقلا او عادة كالطهارة للصلوة
او لم يجعله شرطا له لكنه يلزم فعله عقلا كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في المحرم او عادة كاخذ حال
حز من الراس في غسل كل الوجه وحز من الساق في ستر الركبة وحز من الليل في الصيام وقيل لا يجب مطلقا
وقيل ان كان سببا او شرطا شرعيا وجب والا فلا فيما اجتمعت فيه هذه القيود فهو محل الخلاف للاتفاق على ان ما لا
يدخل تحت القدرة كتحصيل العدد للقيام والعدد المعروف للجمعة لا يجب على ان الواجب اذا كان مشروطا
بقدرته لم تكن تلك المقدمة واجبة كمن ان ملكت النصاب فزك فلا يكون ايجابا لتحصيل النصاب وعلى ان
الاسباب واجبة كالامر بالقتل امر بحز الرقبة مثلا والامر بالاشباع امر بالاطعام لنا ان المعلوم انا لا يمكن
من الخروج عن عهدة الاصل الا بذلك الذي يتوقف عليه ولا يحصل الا به وهذا يقتضي وجوبه لانه لو لم
يجب لكان الامر كانه قال افعل كذا حتما وانت مخير في فعل ما لا يتم الا به وهذا يستلزم تكليف ما لا يطاق
او نقض الحكم وهو لا يعقل من حكيم فاقتضى الامر بالشيء الامر بما لا يتم الا به فيجب كوجوبه ذكر ذلك المعنى
ولنا ايضا انه لو لم يجب لما وجب التوصل الى الواجب والتوصل اليه واجب بالاجماع وقد يقال ان اريد بعدم
التمكن من الخروج عن عهدة الاصل بدونه وبوجوب التوصل الى الواجب انه لا بد منه في الاتيان بالواجب
فمسلم لكنه لا يستلزم كونه مامورا به شرعا وان اريد انه مامور به شرعا فالنزاع لم يقع الا فيه
فاين دليله وايضا فليس عدم ايجابه يستلزم تكليف ما لا يطاق كما زعم وانما يستلزمه المنع من فعل
ما لا يتم الا به فلسلم وانما وجب تحصيل اسباب الواجب بدليل خارجي وهو ان ليس في وسع المكلف الا المباشرة

الاسباب متعلق الخطاب بها قطعا ودليله هو الاجماع ولم يجب لابهامه وشبهه فلا يدل على وجوب المتوسل
مطلقا قالوا الوجوب لا يثبت الا بالامر وهو انما يتناول المامور به فقط ولم يتناول له فلا وجه لوصفه
بالوجوب قلنا اقتضى وجوبه ما قدمنا من انه لو لم يقتضه الامر لزم تكليف ما لا يطاق وهو غير جائز
هكذا ذكره المولف ع وقد منع لزوم ذلك كما سبق تقريره المفصل لو لم يجب الشرط بالامر بالمشروط لم يكن
شرطا اذ بدونه يصدق انه اتى بجميع ما امر به فيجب صحته وانه ينافي حقيقة الشرطية واما ان غيره
لا يجب فلانه لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولادى الى الامر بما لا يشعر به
ولكن نقطع بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه قلت انما يلزم التعقل في الواجب بالاصالة لا سواه ولك
لو لم يجب الشرط بالامر الى اخره قلنا قال سعد الدين ان النزاع في ان الامر بالشيء هل يكون امرا
بشرطه وايجابا له والا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعا اذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع
انه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلوة كما ان الشرط العقلي معلوم انه لازم
قطعا فعلى هذا لا نسلم ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما امر به وانما يصح لو لم يكن الشرط
مامورا به بامر اخر وان اراد الامر المتعلق باصل الواجب فلا نسلم انه اذا اتى بجميع ما امر به وانما يصح لو
لم يكن له شرطا او جعله الشارع بامر اخر قال الوالد ايده الله لصاحب التفصيل ان يجيب عن هذا الطرف
بانا فرضنا الكلام على تقدير انتفاء الامر بالشرط والامر بما يتوقف المامور به عليه عقلا وذهبنا الى
التفصيل بحيث ليس به الا مجرد حكم العقل بالتوقف ومجرد اخبار الشارع بالتوقف من غير الزام لفعل الشرط
وفرقنا بين مجرد حكم الشرع بالتوقف وبين الامر بالشرط وذلك امر اخر وواجب مستقل وليس ما قصدناه
مسئله وما منع الوجوب وجوده فهو قبيح فلو اشتغل بفعل غير الصلوة عند تضيق وقتها كان
ذلك الفعل قبيحا اثم به ولو طولب بدين وهو واجد واشتغل بالصلوة ووقتها موسع كانت الصلوة قبيحة
لمنعها من فعل الواجب هذا معنى كلام اصحابنا قال ع ويرد عليهم سؤالان الاول ان يقال ما وجه حكم
للفعل المانع من الواجب بالقبح والقبيح انما هو الاخلال بالواجب واما ذلك المانع فلا وجه يقتضي قبحه ولا
يوصف بالقبح سلمنا فانما يلزم ذلك لو لم ينفك من الواجب الا الى ذلك الفعل وليس كذلك فان من الممكن ان يعدل
عنه الى فعل اخر فهو غير متعين للمنع منه فلا وجه للحكم بقبحه الثاني انه ان توقف على الاخلال
بالواجب وجود قبحه وامتنع وان توقف على الفعل المانع لزم ان لا يكون للاخلال به عقاب اصلا وذلك ينقض
وجوبه وقد يقال ان المراد بالقبيح اعم من القبيح في كل حال والقبيح في بعض الاحوال ولا يمنع ان يكون ذلك
الفعل قبيحا معاقبا عليه اذا ترك الواجب على قصد الاخلال به اليه فصل والنهي هو قول القائل لغيره
لا تفعل او نحوه على جهة الاستعلاء مع كراهة المنهي عنه وهذه القيود قد عرفت فائدتها في حد الامر
وتصير النهي نهيا بالكراهة للمنهي عنه خلافا للمجبرة زعموا انه يصير نهيا بارادة كونه نهيا لنا انه قد
يرد لتهديد نحو ان يامر السيد عبده بفعل فيتلكأ عليه فيقول له لا تفعل متوعدا له ومحقرا كقوله
تعالى ولا تمدن عينيك الاية وبيانا للعاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون ودعا
كقوله ربنا ولا تكلنا الى انفسنا طرفة عين ونحو كقوله لا تعتذروا اليوم وارشادا كلا تسالوا عن اشياء
وغير ذلك ولا يميز النهي عن شي من تلك المعاني الا ما ذكرنا فان الناهي كاره لما نهى عنه والمهدد مريد لما تضمنه
الصيغة ونحو ذلك وقد تقدم في الامر من التفصيل ما يغني هنا عن التطويل نعم وصيغته تخالف الامر في
ان حكمها التكرار فيستحب حكمها على جميع الازمان والفور فيجب الانتهاء في الحال واتفقا في الاستناد نقل الاجماع

العاملين يكون لا تفعل للتحريم على انها قبل الايجاب ونحوه سوا في كونها للحظر وان تقدم الايجاب
ليس قرينة كونها للاباحة كما سلف في الامر من ان تقدم الحظر على صيغة افعل كان قرينة على انها
للاباحة عند الاكثرين من القائلين بانها للوجوب **مسئلة** والنهي يقتضي بمطلقه التكرار الا عند
ابن الخطيب فقال اذا ترك المنهي عنه في الوقت الذي يلي النطق بالنهي فقد امتثل ولو فعله من بعد
لانه ذهب الى انه لمطلق طلب الكف من غير دلالة على التكرار والمرة لنا لم يزل العلما يستدلون بالنهي على
الترك مع اختلاف الاوقات لا يخصصونه بوقت دون وقت ولولا انه يقتضيه لما صح ذلك واحتج بانه
يستعمل في كل منهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فهو للقدر المشترك كالامر قلنا المطلوب بالنهي
مع الاطلاق ان لا يكون مع المنهي عنه حالة وجود لان لا تفعل كذا بمثابة كف عن هذا الفعل فالنهي
ولا معنى للكف عنه الا ان لا يوجده متى اوجده فقد خالف ولم يمتثل والمطلوب بالامر حصول حالة وجود
وثبوتها للمامور به متى ثبت فقد امتثل وان لم يكرر فافترقا واعلم ان ... بان هذا هو محل النزاع فلا تحرير
نفعا وانه لا يرد عليه ما قيل لو كان للمرة لكان حمله على الدوام في النهي عن الربا وشرب الخمر ونحو ذلك
مجاز والاصل عدمه **فرع** وكذا يوجب التكرار المقيد بشرط او وقت او بعود لكن مثل لا تبيع
مالك لئلا او ان لم يكن عنده احد عبدك بعد حسن مرة واحدة فحسبت فيمتثل بترك فيه الباب مرة
عند حصول ما قيده به قال غ الاقرب انه يحمل تلك المرة متعينة في اول احوال وجود الشرط او نحوه
قال كم وقول ابي عبد الله هو الاصح ولا يحمل على التكرار للقرينة يقتضي لا استمرار لنا انه قد ثبت اقتضاؤه
للتكرار مع الاطلاق والتقييد لا يخرجه عن موضعه بل التكرار مع التقييد اظهر ولذا قال بالتكرار
في الامر المقيد من لا يقول به في المطلق وقول ابي عبد الله ان السيد اذا قال لعبده لا تخرج من بغداد
اذا جا زيد فاذا مرة واحدة فاذا المطلق افاد المنع من الخروج على التابيد هو عين النزاع ودعوى مجردة لا
يلتفت اليها ولا يعول عليها **مسئلة** ص ع ح والنهي عن الشي سوا كان لعينه وهو ما لم يتعلق النهي فيه
بوصفه او شي يقارنه مثل لا تبيعوا الذهب بالذهب او لوصفه وهو ان ينهى عن الشي مقيدا بصفة مثل
النهي عن الربا لاشتماله على الزيادة او لغيره وهو ما نهي عنه لامر يقارنه نحو الصلوة في الدار المغصوبة
المنهي عنها لشغل حيز الغير الذي هو المنهي عنه حقيقة لا يقتضي الفساد في المنهي عنه مطلقا لا لغة
ولا شرعا لا في العبادات ولا في المعاملات الا لقرينة تصرف عن ذلك الشافعية والظاهرية بل هو يدل على
الفساد ويقتضيه مطلقا وحجتهم انه يقتضيه كان لامر صرف عما يقتضيه ظاهره ابو الحسين والغزالي
وابن الخطيب لا يقتضي فساد المنهي عنه بوصفه واما في الشرع فانه يختلف حاله بحسب ما يتعلق به فيدل على
الفساد ويقتضيه في العبادات ولا يقتضيه في المعاملات لنا ان معنى كون الشي فاسدا عدم ترتب ثمراته
واثاره عليه وهذا شامل الفساد في العبادات والمعاملات ولذا ان نقول معناه انه لم يقع موقع الصحيح
في خروج فاعله بتركه عن عهدة الامر او سقوط القضا على ما ذكره الفقها وهذا يختص بالعبادات او لم يقع
موقعه في افادة التمليك وكمال التصرف وهذا يختص المعاملات واذا تقرر ذلك فالمعلوم ان المنهي عنه
قد يقع صحيحا كالطلاق البدعة والبيع وقت الندا فلا يكفي النهي في اقتضا الفساد والا لما صح ذلك الطلاق
والبيع بل لا بد من دليل خارجي يدل عليه ولنا ايضا ان النهي انما يدل على الزجر ولو دل على الفساد لكان مناقضا
للتصريح بصحة المنهي عنه وهو لا يناقضه لانه يصح ان يقال نهيتك عن الربا ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل
به الملك وللخصم ان يقول لم ادع ان المنهي عنه لا يكون الا فاسدا بل حسب الا ما صرف عما يقتضيه ظاهره

الحاكم

على هذا لطلب الفعل وطلب الكف عن ضده كما ان الانسان يدل على كل واحد من الحيوانية والناطقية
دلالة تضمن وعلى مجموعهما دلالة مطابقة وقالوا لانه لا يتم الواجب وهو فعل المامور به الا بترك ضده
وهو الكف عن ضده او نفي ضده على الترتيب ع ان المطلوب بالنهي هو الكف عن الفعل او نفي الفعل وما لا
يتم الواجب الا به فهو واجب واجيب بمنع ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وسياتي في هذا البحث
زيادة تحقيق ان شا الله تعالى ثم ان القائلين بان الامر بالشي نهي عن ضده على الوجهين منهم من يعمم القول
في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب
بجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب لان امر الوجوب يستلزم الذم على الترك فيستلزم النهي
كما تقدم بخلاف امر الندب فلا وجه لجعله نهيا عن الضد اذ لا ذم على التارك وايضا كان يلزم ابطال
المباح اذ ما من وقت الا وندب فيه فعل فان استغراق الاوقات بالمندوبات مندوب بخلاف الواجب
فانه لا يستغرق الاوقات كلها فيكون الفعل في غير وقت ادا الواجب مباحا والا يلزم نفي
المباح بالكلية ثم ان القاضي ومن معه زادوا فقالوا والنهي كذلك في الوجهين قالوا اولا النهي عن
الشي يقتضي الامر بضده لما تقدم ولان النهي طلب ترك فعل والترك فعل احد الاضداد فيكون النهي
امرا بالضد واجيب بانه يلزم ان يكون الزنا واجبا من حيث هو ترك للواطة لانه ضده وبالعكس
فيكون اللواطة واجبة من حيث هي ترك الزنا وبطلان ذلك معلوم ضرورة لا يقال انما يلزم لو ثبت انه امر
بجميع اضداده واما لو ثبت انه امر بفعل احد اضداده على ما سيأتي الشبهة فلا لانا نقول ان
المراد بالواجب اعم من المعين والمخير فيلزم ان يكون كل من الزنا واللواطة واجبا مخيرا فيثاب عليه
اذا هو ترك احدهما الى الاخر على قصد الامتثال والاثابة بالواجب وقالوا ثانيا انه يتضمنه لانه لا يتم
المطلوب من النهي الا باخذ اضداده كما لا يتم المطلوب من الامر الا بترك جميع اضداده فيجب ان يتضمنه اياها
واجيب بالالزام المطيع وانه يلزم الامباح والقاضي من طرد الحكم في النهي اما الان من مذهبه ان النهي طلب
نفي الفعل لا طلب الكف عنه الذي هو ضده كما هو مذهب ابي هاشم ولا يكون امرا بالضد واما الالزام
من الالزام المطيع في الزنا واللواطة هكذا ذكره ابن الحاجب وقد يمنع ان طلب النفي لا يستلزم طلب
فعل هو احد اضداد المنهي عنه اذ لا يتصور تركه الفعل من غير اشتغال بفعل ما من حركة او سكون
ولهذا الاصح لا تفعل شيئا ما لكونه تكليفا بالمحال **مسئلة** والامر باشيا معينة بحسب الاحتمال
الكفارة يعرف بالواجب المخير وهو متنعم وارد ولا نزاع فيه انما النزاع في انه هل يجب جميعها
فالذي عليه الزيدية والمعتزلة ان ذلك يوجبها جمعا على التخيير وفسره ابو الحسين بانه لا يجوز الاخلال
بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف ان يختار ايما كان ولهذا قال اصحابنا انه تعالى يريد من المكلف
الاتيان بها اجمع اذ كلها طاعات وواجبات ويكره تركها اجمع لان في ذلك الاخلال بالواجب ويريد
من المكلف فعل بعضها بعد فعل البعض لما ذكرناه ولا يكره ترك بعضها بعد فعل البعض لانه لا يكره ما
الا القبيح او الاخلال بالواجب الذي لم يسد غيره مسده وهذا عبارات فيما ترك بعد فعل بعضها
وقيل لا يقتضي ذلك الا واحدا منها لا بعينه من حيث هو واحد ولا يوجب غيره ذهب الى هذا الاشاعرة
قال بعضهم فان قيل الواحد المبهم هو واحدا لا يتصور وجوده في الاذهان لا في الاعيان فيستحيل
طلبه قلنا يستحيل طلبه دون الافراد لا في ضمنها لجواز طلب المشترك في ضمن الافراد لنا ان النص
وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية دل على التشريك بين هذه الامور قبل استوائها و

الوجوب والذم والعقاب نوا حده اد الوجوب والمصلحه فيها على سواء عليها ...

في تعلق الامر الذي هو موضوع للايجاب بها و لفظ او موضوع للتخيير فان لكل واحد منها حظا في الوجوب على البدل اذ لا نعني بوجوبها على البدل الا انه تعلق وجوبها بالامر وخيرنا في ادائه ايهما شئنا فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول انما يكون عند امتناعه وليس بممتنع والخصم لا يساعد الى عدم امتناعه لانه المتنازع فيه ويدعي ان ذلك النص على وجوب واحد من تلك الامور لا بعينه و لنا ايضا انه قد ثبت انه اذا فعل واحده منها قامت مقام صاحبتها فيما سوف في تعلق المصلحه واللطف بها و لما كان الله تعالى قد ساوى بين ما يتضمن المصلحة وبين ما لا يتضمنها فاستوت في الوجوب على التخيير قالوا اولا قد ثبت اجماع الامه على وجوب تزويج احد الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبه في الكفاره بالتخيير فلو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع لوجب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقاب وهو خلاف الاجماع قلت انا انما قلنا بوجوب ذلك على البدل ولا نسلم انه يقتضي مخالفه الاجماع فانه نفس محل النزاع وما ذكرتموه مجرد استبعاد في محل النزاع وانه لا يجدي نفعا قلنا انما يلزم ذلك لو لم تكن الواحده منها قائمة مقام الاخرى في وجه الوجوب وليس كذلك فانه اذا فعل واحدة منها قامت مقام صاحبها في المصلحه واللطف فلم يكن هنالك تعذر فعلها وجه يلزم لاجله فعلها وغاية الخلاف انما تظهر في امرين لفظي وهو ان الوصف لها بانها كلها واجبه عندنا كاذب عند الخصم ومعنوي حيث حلف الحانث قبل الكفارة بطلاق امرأته مثلا انه لا اعتق عليه او نحوه فانه يأثم عندنا في يمينه ويكون عموما وتطلق امرأته والخصم يخالف في ذلك وهذه المسئله كما قيل عريضة الدعوى قليلة الجدوى للاتفاق على انه لا يجب على المكلف الجمع بينها وانه لا يسعه ترك كل واحد منها وانه يجزيه التكفير بايها وانه لو كفر بغير ما كفر به اجزاه وان الاثابه انما تكون القدر المستحق على احدها لو فعلت جميعا وكذا العقاب حيث اخل بها جميعا **مسئله** و الامر لا يقتضي مطلقه التكرار و لا المره ولا يدل على فعل المامور به مكررا ولا على فعله مره واحده الا القرينة خارجه عن مجرد الصيغه مثل ان يعلق ذلك بحو اكرم و الدليل اذ كونهما والدين يقتضي استمرار الاكرام ونحو افعل زيد فان الفعل لا يتكرر لنا ان مدلول صيغة الامر طلب حقيقة الفعل و التكرار والمرة بالنسبه الى الحقيقه امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال بالحقيقه مع ايهما ولا يتقيد باحدهما دون الاخر لا يعد ممتثلا بمره واحده لحصول الحقيقه ضمنها لا انها تدل على المرة الواحده بخصوصها و بالتكرار لتحقق الحقيقه في ضمنه لا انها تدل عليه كذلك واذا ثبت ذلك فمعنى اضرب طلب ضرب ما ولا يدل على صفة الضرب من تكرار او مره او نحو ذلك ولا خفا في ان هذا عين النزاع اذ الخصم يدعي انها للحقيقه المقيده بالمرة او التكرار بل على ان الفعل الذي هو من اجزاء الماديه لا يدل على ذلك وهذا غير مفيد ثم استشعر انه كيف يدل على احدهما ولا خفا في احتمالها وهذا يقيد بحمل منهما من غير تكرار ولا تناقض فاجاب بان المراد الدلالة بحسب الظهور لا النصوص وهو الاتي للاحتمال مفيد بما هي له لدفع الاحتمال وبخلاف ما هي له الدلالة على كونها مصروفه عن الظاهر **الكرخي قيل** الامر بمجرده يدل على التكرار **بعض الا القرينه** لتكرر الصلوه والصيام قلنا التكرار من غيره وان سلم فمعارض بالحج فانه امر به ولا تكرار وقيل لا يدل على المرة فان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار عد ممتثلا ولو كان للتكرار لما عد قلنا انما يعد ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقه حصل في ضمن المرة لا لان الامر ظاهر فيها بخصوصها كما مر انفا

مسئله القائلون بالتكرار في مطلق الامر قائلون به في مقيده **ولم يقل بوجوب التكرار في الامر** بعلة شرط او تعليق

١٥

المطلق **لا يوجب** الامر **الفعل** ما لم يثبت عليته نحو ان يقول اذا دخل الشهر فتصدق بدينار من دنانيرك فلا يتكرر الفعل بتكرر ما علق به **الا اسعاف و غيره بل يتكرر** ذلك المعلق بتكرر ما علق به ولما اذا علق بما ثبت عليته بالدليل مثل ان سرق فاقطعوا ايديهما للاتفاق على انه يجب تكرر الفعل بتكرر العله للاجماع على وجوب اتباع العله واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر وليس التكرار هنا مستفادا من الامر لما ذكرنا **لنا لو قال** الزوج لوكيله **طلقها ان دخلت الدار لم يقتض تكرار الطلاق كلما دخلت** لانه اذا طلقها مره مقتصرا عليها غير مكرر لها بتكرار دخول الدار عد ممتثلا وذلك معلوم قطعا لعه وشرعا ولو افاد تكرره تكرر ما علق به لما كان كذلك قالوا ... في اوامر الشرع نحو اذا قمتم الى الصلوه وان كنتم جنبا الزانية والزاني و السارق والسارقه والاستقرا يدل على انه فهم التكرار من نفس المعلق قلنا اما ما ثبتت عليته كالجنابه والزنا والسرقه فليس محل النزاع واما غيره فلا يثبت فيه التكرار الا بدليل خاص ولذلك لم يتكرر الحج بان علق بالاستطاعه **مسئله والامر بالفرض الموقت** بوقت معين **لا يقتضي وجوب** ادائه **ولا قضائه** فيما بعد ذلك الوقت حيث لم يفعل فيه **بل** لا يثبت حكم قضائه في غيره الا **بدليل اخر** مجدد كقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله صلعم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها **القاضي و السيرافي و ابن الخطيب بل** الامر الاول يوجب القضاء في غيره و **بعده** لنا ان حكم ما فعل بعد الوقت حكم ما قبله فكما لا يصح ما قبله الا بدليل كذلك ما بعده والجمع ذلك ان الشارع مصالح ولا يسع ان يحصل بعلم الله ان المصلحه في فعلها في وقت بعينه دون ما قبله وبعده وايضا ان الموقت بوقت كالمعلق بالمكان ولو قال لعبده اضرب من في الدار لم يقتض ضرب من هو خارج عنها قالوا المامور به فعل يأتي به المكلف والوقت وان كان من ضروراته فليس من ذاته حتى يكون اخلاله موثرا في سقوطه **قلنا** الامر انما تناول **الفعل في الوقت** الذي عين له **لا بعده** فالمامور به فعل واقع في ذلك الوقت فانتفاؤه في ذلك الوقت مامور به فعند اختلاله لا يبقى المامور به ولا يمتنع ان يتعلق المصلحه بذلك الوقت دون غيره قالوا ايضا الفعل مع الوقت كالدين مع الاجل فكما لا يسقط الدين بمضي الاجل كذلك لا يسقط الواجب بمضي الوقت قلنا لا نسلم كونه كاجل الدين لانه لو قدم لم يعتد به بخلاف اداء الدين **فرع** **ومن قال ان المطلق للفور فهو لا يوجب فعله بعد التراخي** عنه في اول اوقات الامكان **الا لدليل اخر كما في الوقت** لان الفور كالناقص وقت انه اذا فات وقت الموقت لم يلزم فعله ذلك الموقت بعد الا بدليل اخر كذلك المطلق اذا لم يفعل فورا **الرازي بل** يجب فعله بعد التراخي بالامر الاول وان كان للفور **تعد تحريم فعله في الوقت الاول وان لم** يفعله في الوقت **الثاني** فان لم يفعل في الثالث **ثم كذلك** الى اخر اوقات التكليف واما اهل التراخي فليس لاتحاد المامور به عندهم وقت معين يحب ايقاعه فيه فهل هو بعد ذلك يحتاج الى دليل اول الاوقات سواء احداث ذلك الفعل **مسئله** اذا امر امر مكلفا ان يامر غيره فانه ليس امرا من الامر لذلك الغير بذلك الشيء سواء كان بلفظ الامر كما في قوله صلعم مروهم بالصلوه لسبع او بصيغته كما في قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا ... امر للصبي من قبل الشارع بالصلوه لنا لو كان كذلك لكان قولك للغير مر عبدك بكذا تعديا لانه امر لعبد الغير ولكان مناقضا لقولك للعبد لا تفعل لانه امر له ونهي وليس ذلك تعديا ولا مناقضا قطعا واتفاقا قالوا فهم ذلك من امر الله رسوله ان يامرنا ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا قلنا ان الفهم ثم لقرينه يدل عليه وهي العلم بانه مبلغ لامر الله وامر الملك والغرض الامر بالامر من قبيل الامر بالمامور به فانه محل النزاع **مسئله** قد اختلف في انه هل يتم الامر الاجزا **و** المختار انه **يتم الامر الاجزا** وعند بعضهم ان الاجزا

ثمرة الإتيان بالمأمور به كما أمر به الشارع ثمرة الأمر فالأولى أن يقال الإتيان بالمأمور به كما أمر به الشارع
هل يثمر الإجزاء ويوجبه أو لا إذا تقرر ذلك فاعلم أن الإجزاء يفسر بتفسيرين أحدهما وهو
لأبي الحسين التخلص عن عهدة الأمر والآخر سقوط القضاء فإن فسر بالتخلص عن عهدة الأمر فلا شك
أن الإتيان بالمأمور به كما أمر به يوجبه ويثمره وذلك متفق عليه فإن معنى التخلص وحقيقته ذلك وإن لم
نفسره بالتخلص كما هو رأي ضرار قلنا هو سقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار عند الجمهور وإليه
ذهب المصنف أن الإتيان بالمأمور به يستلزم الإجزاء المفسر بسقوط القضاء ويثمره وقال من لا يستلزمه
ولا يثمره وقد يقال لا خفاء في أن الإجزاء صفة الفعل المأمور به بخلاف التخلص وسقوط القضاء فلا يكون
هو إياه فلو زيد لفظ به لصح وصار المعنى أن معنى كون الفعل مجزيا حصول التخلص به أو سقوط القضاء
به لنا لو لم يستلزم الإتيان بالمأمور به كما أمر به سقوطه للزم أن لا يعلم تخلص عن العهدة بحيث لا يبقى
عليه تكليف بذلك الفعل واللازم باطل وإنما قلنا بلزوم ذلك لأنه حينئذ يجوز أن يأتي بالمأمور به ولا
يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة أخرى قضاء وكذا القضاء إذا فعله لم يسقط كذلك وأما انتفاء
اللازم فمعلوم قطعا واتفاقا وقد يمكن منع الاتفاق والقطع بانتفاء اللازم فإن مذهب عبد
الجبار هو أنه قد أدى الواجب وأتى بالمأمور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه عن العهدة قال لا يمتنع
عندنا أن يأمر الحكيم ويقول إذا فعلته أثبت عليه وأديت الواجب ويلزم القضاء مع ذلك وهذا
مشعر بأن ليس النزاع في الخروج عن عهدة الواجب بهذا الأمر بل في أنه هل يصير بحيث لا يتوجه عليه
تكليف بذلك الفعل بأمر آخر قالوا لا يصح أن يثمر الإتيان بالمأمور به الإجزاء بهذا المعنى إذ قد يؤمر
المكلف بما لا يسقط الإتيان به القضاء عنه فكيف يقال إنه يجزئ وذلك كالحج الفاسد فإنه قد أمر بإتمامه
مع أنه لا يسقط القضاء فلو كان الإتيان بالمأمور به مسقطا للقضاء لكان إتمام الحج الفاسد مسقطا
للقضاء ولا يسقط باتفاق قلنا إن أريد بالقضاء في قولكم لكان إتمام الحج الفاسد مسقطا للقضاء
قضاء الحج المأمور به أولا فلا نسلم أنه يلزم مما ذهبنا إليه أن يكون إتمام الفاسد مسقطا لأنه بمعزل
عن ذلك وإن أريد قضاء الإتمام فلا نسلم أن الإتمام لا يسقطه وهو ظاهر قيل إن الإتيان بالمأمور به
يستلزم أن الفعل قد أجزى بالمعنى الثاني لأنه لا قائل بعدم سقوط القضاء ما عدا الإمام الذي تعلق
بالإتمام تناوله بعد بطلان المأمور به أولا وفساده ولا ينتهض الدليل الأول قبل بوجوب قضائه

مسألة وإذا تكرر الأمر كقوله صل ركعتين صل ركعتين فإن ذلك يقتضي تكرار المأمور به في الأصح اللهم إلا لقرينة
مع صيغة كعادة مثل اسقني ماء اسقني ماء فإن العادة قاضية بأنه إنما يريد أن يسقيه ما يزيل عطشه
وذلك يحصل بمرة فكان ذلك قرينة مانعة من تكرير السقي فيحمل على التأكيد أو تعريف كجعل الثاني
عبارة عن الأول إشارة إليه نحو صل ركعتين صل الركعتين أي عين ذلك كصم هذا اليوم صم هذا اليوم
لأن الكلام فيما يقبل التكرار وإلا نفي ذلك فيكون المطلوب الفعل مرة لنا أن فائدة التأسيس
وهو هنا أن يقتضي التكرار إجماعا أظهر من فائدة التأكيد وهي نفي وهم التجوز لأن التأسيس
بالطرالي نفسه أجرى والتأكيد بالطرالي نفسه أولى وإن كان في التكرار أكثر والحمل على الأظهر
الأكثر أولى وأيضا فوضع الكلام للإفادة لا للإعادة وأيضا فالتأسيس أصل والتأكيد فرع فالأول أكثر
التكرار في التأكيد ما لم يكثر في التأسيس فيحمل عليه الحاجة للفرد بالأعم الأغلب وأيضا فإنه يلزم من الحمل
بما كثير مخالفة الأصل هو براءة الذمة عن المرة الثانية بخلاف التأكيد وما لا يفضي إلى تكثير مخالفة

وهو الدليل الظاهر لا تبع النصوص بخلاف ما النصوص يفسر قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر
الذي يجب الحمل عليه عند التجرد عن القرينة فالسؤال يلزم على الأمصار في الأعصار يستدلون على
الفساد لا على مجرد التحريم بالنهي بعينه في أبواب الربا والأنكحة والبيوع لا بخصوص القرائن مثل لا تبيعوا الربا
لا تنكحوا المشركات لا تبيعوا الذهب بالذهب الخبر واعترض بأنه إنما يدل على دلالته على الفساد شرعا وأما
اللغة فلا لأن فساد الشيء عبارة عن عدم ترتب ثمراته وآثاره عليه كما عرفت وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة
قطعا وأجاب عنه عن أصل الدليل بأنا لا نسلم الإجماع ومن استدل به فهو محجوج على مذهبه والأصح ضعف
هذا الجواب احتج أهل القول الثالث بأنه في العبادات لو لم يفسد الفعل المنهي عنه لم يأت بما أمر به لأن المأمور به
غير المنهي عنه فيبقى في العهدة لأنه تارك للمأمور به وتاركه عاص بخلاف المعاملات لما ذكره أهل القول الأول
بأنا نقول ابن الحاجب ولا يرد أحدهما نقضا للآخر إذ المراد من الفساد في العبادات أنها غير مجزية وفي المعاملات
أنها لا تفيد سائر الأحكام وأيضا قلنا هذا تعسف محض وتكلف لا يجري في العرف نفعا ولا للحكم دفعا
وأما أنه اقتضى ذلك اختلافهما وهما يرجعان إلى شيء واحد هو عدم ترتب ثمراته وآثاره عليه كما تقدم
وكذا واضح سلمنا فما تقدم من تواتر استدلال العلماء به على الفساد مطلقا يدفعه واعلم أن بعضا من
قال إن النهي لا يدل على الفساد لم يقتصر حتى قال إنه يدل على الصحة لأنه لو لم يكن صحيحا لكان نهيا عن المكلف
بمعنى أنه لا يتصور له وجود شرعي هو معنى الصحة لا يمنع المكلف عنه لأن المنع عن الممتنع لنفسه ولا انفعال
لمن لا يقدر على الفعل لا نعم قلنا إنه ممتنع بهذا النهي وإنما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع فرع
الخلاف المذكور في المسألة إنما هو في النهي الذي يقتضي إخلالا بشرط المسألة لأن من شرط صحة البيع
أن يكون المبيع مما يصح تملكه فأما حيث لا يقتضي ذلك كالبيع وقت النداء وبيع حاضر لباد ولا يقتضي
الفساد اتفاقا إلا عند أحمد ومالك قلنا لا وجه وما في الزكاة لأصحابه الفساد حينئذ لا لمجرد النهي
لكنه عند التأمل لا يقتضيه والأصح طلاق البدعة ونحوه هكذا ذكره عن أصحابنا وفرع ويرد عليه
ما تقدم ومن يقال إنما الوجه اتفاق عن أحمد ومالك على عدم اقتضائه الفساد حيث لا يقتضي حل شرط
لا يقع الخلاف أصحابه رأسا ولما احتيج إلى التطويل وكثرة الاشتغال بإيراد الدليل والتعليل لأن من قال بالحلال
يقتضي الفساد يحكم بالفساد عند فقد شرط من شروط الصحة وإن لم يكن للنهي نفسه بل العقد السبب وليس أهل
اللهم إلا أن يقصد بيان الخلاف فيما يوجب الفساد فيه على أن السابق لا يقتضيه وبما المسألة
وأيضا فيلزم أن يكون الاحتجاج ثم بصحة البيع وقت النداء في غير موضعه فرع والخلاف في صيغة النهي
أهي تقتضي التحريم فيكون حقيقة في الحظر دون الكراهة ولا يعدل عنه إلا لقرينة أو بالعكس أو مشتركة
بينهما كما تقدم في صيغة الأمر

باب العموم والخصوص

وهما مصدران تقول عم
الشيء يعم عموما أي شمل الجماعة وخصه بالشيء يخصه خصوصا وهو خلاف العموم واسم الفاعل منهما عام
وخاص مسألة قال أبو الحسين العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له فقوله اللفظ كالجنس
وقوله المستغرق لما يصلح له يخرج ما سواه وقد يقال إن أريد صلوح الكلي للجزئيات خرج مثل الرجال
والمسلمين المتناول لكل فرد فرد أو الكل للأجزاء خرج مثل الرجل ولا رجل مما الجمع خرجا به لا أجزاء له أو لجزئيات
دخل مثل العشرة وزيد ورجل وضرب زيد عمرا من الجمل المذكورة فيها ما هو أجزاء أو هي من الفعل
والفاعل والمفعول أو كلاهما خرج عموم السارق باعتبار أو لها الجزئيات مثل النقطة والوحدة
ويمكن أن يجاب بأن المراد صلوح اسم الكلي للجزئيات وعموم مثل الرجال والمسلمين إنما هو باعتبار ما له

للجماعات دون الآحاد سمي الحد جامعًا مانعًا وزاد عليه المؤلف من غير حصر [illegible]
وعدده ليخرج الرجال المعهودين ونحو عشرة فإنها منه أنه ليس بمانع وأنت تعلم أن كلا منهما
لا يصدق عليه الحد أصلًا لأنه لم يستغرق ما يصلح له وأما الثاني فلما ذكرناه وزاد ابن الخطيب
على أصل الحد بوضع واحد احترازًا عن خروج المشترك إذا استغرق جميع أفراد معنى واحد إذ لولا
هذا القيد لما صدق الحد على لفظة العين مثلًا المتناولة لجميع أفراد الباصرة مع أنه عام ولزم في
عكسه استغراقه لجميع أفراد معانيه المتعددة ومن ترك هذا القيد فكأنه نظر إلى أن ما يصلح له
المشترك بحسب إطلاق واحد ليس هو جميع أفراد المفهومين بل أفراد مفهوم واحد والخاص
بخلافه وهو اللفظ الذي لا يستغرق ما يصلح له قال أبو الحسين والتخصيص هو إخراج بعض ما
يتناوله العموم عنه وأورد عليه أنما أخرج وأنه لم يتناوله الخطاب فأجاب بأن المراد ما
يتناوله بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام وهذا عام مخصص ولا شك أن المخصص ليس بعام
وإنما المراد به أنه عام لولا تخصيصه فإن قلت ما ذكره ظاهر في غير الاستثناء مثل اقتلوا المشركين ولا
تقتلوا أهل الكتاب إذ يتبين أن المراد بالمشركين غير أهل الكتاب خاصة وأما في الاستثناء نحو اقتلوا
المشركين إلا أهل الكتاب إذ المراد بالمشركين جميع المشركين ليصح إخراج أهل الكتاب فهو متناول لأهل الكتاب
مع المخصص أيضًا وقد علمت ما يتناوله بتقدير عدم المخصص قلت لا نسلم أن المراد بالمشركين جميعهم ح
بل غير أهل الكتاب خاصة أيضًا وإلا أهل الكتاب قرينة لإرادة الخارجين من المشركين إرادة الجزء باسم
الكل كما في المخصص بغيره على ما هو رأي الأكثر ولو سلم أن المراد ح المشركين جميع كما هو رأي ابن الحاجب
وغيره فالمراد إما التناول باعتبار الدلالة والحكم جميعًا كما في المخصص بغير الاستثناء أو باعتبار
الحكم فقط كما في الاستثناء إذ لا شك أن المستثنى عند هؤلاء وإن تناوله دلالة اللفظ فإنه لم يتناوله الحكم
ح وإنما تناوله بتقدير عدم الاستثناء لأن الحكم إنما هو بعد تمام الكلام فافهم والمخصص اللفظ المخرج عنه بعض
ما تناوله الخطاب والمخصص ما يخرج عن العموم بعض ما تناوله والمراد به أيضًا ما تناوله بتقدير عدم المخصص
ولفظ العموم حقيقة في اللفظ وإذا قيل هذا اللفظ عام يحمل صدقه على سبيل الحقيقة اتفاقًا وهو مجاز في
المعنى كعمهم البلاء ونحوه مثل عم الخصب وعم القحط إذ لا يطرد في كل معنى فلا يقال عمهم الأكل ونحوه نحو الشرب
وعدم الاطراد دليل المجاز وقيل بل حقيقة في المعنى أيضًا لأنه قد ثبت جواز استعماله فيه والأصل الحقيقة
وأيضًا فإن معنى العموم ثابت فيه وذلك إذ ليس هو إلا مجرد الشمول والاستغراق واعلم أن الذي دل عليه كلام
الفريقين هو أن العموم بحسب الوضع اللغوي هل يطلق على الألفاظ فقط أو عليها وعلى المعاني وأمر
ذلك سهل إذ أمكن بالرجوع إلى أهل اللغة واستعمال الفصحاء فلا يشتغل بالإسهاب فيه مسألة للعموم ألفاظ
الموضوعة له التي لا تفهم منها عند الإطلاق سواه وهي هذه فمنها أسماء الشرط والاستفهام نحو من للعقلاء
وما لغيرهم وهما يستعملان في الشرط والسؤال كقوله تعالى من أحيا أرضًا ميتة فهي له ومن جاءك
ونحو ما فعلت فعلت وما صنعت وأي لهما فيهما فاستعمالها في الشرط والاستفهام لمن يعقل نحو أي الرجال
أكرمته أكرمته وأي الرجال عندك ولما لا يعقل مثل أي الطعام تحبه أحببته وأي المطعم تحب وأين
ونحوها وهو أيان للمكان ومتى ونحوها للزمان فيهما وهو أيان الاستعمال ذلك في الشرط مثل أين
تقعد أقعد وقوله فأينما [illegible] ونحو متى تخرج أخرج وفي الاستفهام نحو أين زيد وأيان
هذا أي في أي مكان ومن أي جهة ومثل متى تخرج وأيان مرساها ولا يقع أيان إلا استفهامًا ومهما وإنما

وهما للشرط خاصة ومنها الموصولات نحو من وما والذي ومنها ما ونحوها في نفي النكرة
نحو ما من رجل ولا رجل في الدار وقد يقال إن العموم في النكرة نفسها لا في ما ونحوها فلفظه إنما هو
النكرة في سياق النفي ومنها عنده الجمع والمفرد وغيرهما واسم الجنس والاسم المثنى والجمع المعرفة بلام
الجنس وكل من هذه الثلاثة عند هؤلاء يفيد العموم حيث عرف بتعريف الجنس لا العهد وسيجيء ذلك مفادًا
ومنها الجموع المضافة نحو علماء البلد وهذا الذي ذكرناه من كون هذه الألفاظ موضوعة للعموم حقيقة
فلا تستعمل في غيره إلا بقرينة هو مذهب جميع المحققين وقيل لا صيغة للعموم بوضعه بمعنى أنه
لم يوضع له بخصوصيته شيء من الألفاظ بل ما يصلح له ظاهر في الخصوص وتلك الألفاظ مشتركة بين العموم
والخصوص تكون حقيقة فيهما معًا لا في أحدهما بخصوصه فيعتبر القرينة وإن عدمت فالوقف أن هناك
صفة المشترك أنه لا يحمل على أحد معنييه عند عدم القرينة وقيل بالوقف بمعنى أن هذه الصيغ قد استعملت
تارة في الشمول والاستغراق وتارة في الخصوص ولا ندري أهي حقيقة فيهما معًا أو هي حقيقة في أحدهما
ومجاز في الآخر وقيل بذلك وهو الوقف في الخبر خاصة دون الأمر والنهي والقائل بهذا هم المرجئة وقيل
لا يجب حملها على الخصوص إذ هو أول ما يحمل إلا بالدليل بناء على أنها حقيقة فيه مجاز في العموم بل مراده لا
لا أنه إن كان من تلك الألفاظ للجمع حمل على ثلاثة فقط وما لم يكن للجمع كالرجل ونحوه حمل على الواحد ويراد
في ألفاظ العموم [illegible] كرجل ورجال من غير تعريف فإن الأول يعم كل رجل والثاني كل جماعة من
الرجال بمعنى أنه من أشير إليه من الواحد أو الجماعة صالح لذلك ويحتمله على سبيل البدل وإن لم يعم
قال بعضهم فعموم هذا النوع عنده إنما هو من جهة الحكمة بمعنى أنه يفيد ذلك إذا خاطب به حكيم لا من جهة
وضع اللغة محتجًا بأن الصلاحية توجب عدم الاختصاص ببعض دون بعض وأنت تعلم أنه لو كان إنما يلزم
لو كانت الصلاحية لا على سبيل البدل لأن العموم معناه الشمول والاستغراق وذلك الذي اشتمل اصطلاح
حد لا يعرف له سند لا عقلًا ولا نقلًا لنا أن السيد إذا قال لعبده لا تضرب أحدًا ولا تشتم رجلًا فهم منه
العموم حتى لو ضرب أو شتم واحدًا عد مخالفًا وكذا في الخبر مثل ما ضربت أحدًا حتى لو كان ضرب واحدًا كان
الكلام كاذبًا والتبادر دليل الحقيقة فتكون النكرة في سياق النفي للعموم حقيقة وأيضًا لنا الاتفاق على أنه
إذا قال من دخل داري فهو حر أو فهي طالق أنه يعم العبيد والنساء وأيضًا لنا صحة الاستثناء من غير نكير
عاقل دون غيره من الحيوانات وصحة استثناء كل عاقل على جهة البدل نحو من أكرمني أكرمته إلا الجهال
وهو إخراج بعض من كل ولولا أن من يعم جميع العقلاء لما كان كذلك وقد يقال إنه يصح الاستثناء
لا العموم فيه نحو أكرم الرجال المعهودين إلا زيدًا لأن حقيقته وهو إخراج بعض من كل يحصل مع العموم
ومع عدمه ولا تدل صحته على العموم وأيضًا لنا كثرة الوقائع التي استعمل فيها الصيغ للعموم واستدل بها
عليه مما ذكرناه وما لم نذكره وهي يحصل بتتبعها العلم بأنها ظاهرة في العموم وذلك نحو لا إله إلا الله
فإنه يفهم منه نفي جميع ما سوى الله ونحو اعتراض ابن الزبعرى إنكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم بقوله أليس قد عبدت الملائكة والمسيح وذلك [illegible] واعترض بأن العموم إنما يفهم بالقرائن
قلت فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن فإن القائلين
لها لم ينقلوا نص الواضع بل أحد والأكثر تتبع موارد الاستعمال والتحقيق أن التجوز لا يدفع الظهور
قالوا قد أطلقت هذه الصيغ للعموم والخصوص والأصل في الإطلاق الحقيقة فتكون حقيقة فيهما وهو معنى
الاشتراك قلت الاشتراك خلاف الأصل فتحمل على المجاز في أحدهما لأنه أولى من الاشتراك كما تقدم القائلون بأنها

في الامر والنهي للعموم وفي الاخبار موقوف احتج بان الاجماع منعقد على ان التكليف لعامة
المكلفين والتكليف انما يتصور بالامر والنهي ولولا ان صيغتهما للعموم لما كان التكليف عاما قلنا
والاجماع منعقد ايضا على الاخبار بما ورد في حق الامة وانا مكلفون بمعرفتها القائلون بانها للخصوص
قالوا انه قد استشهد على الاشتراك انه ما من عام الا وقد خص منه والظاهر انها في الاغلب وهو الخصوص
حقيقة وفي الاقل مجاز تقليلا للمجاز الذي هو خلاف الاصل قلنا ان احتياج خروج البعض عنها الى
دليل مخصص قاض بانها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها للاقل وقد دلت ادلتنا عليه
مسئلة والجمع المعرف بلام الجنس يفيد العموم في اسم الجنس نحو الرجل والانسان والمراة والجمع كالرجال
والاولاد والناس والمشتق مثل السارق والزاني مما لا يفيده لنا صحة الاستثناء بما ذكروا انها دليل
الشمول والاستغراق لان الاستثناء اخراج بعض من كل نحو قوله ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا
وذلك اعتراض ان الخصم قد اورد على هذا الدليل مع ما تقدم ان هذا الاستدلال على الاصل بفرعه
المتوقف ثبوته على ثبوت اصله لان كون الاستثناء اخراج بعض من كل متفرع على شمول المستثنى منه
للمستثنى وموقوف عليه وايضا في عرض الاستدلال على شموله ولا نسلم حينئذ وقد استدل باحتجاج
ابي بكر بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش وشاع وذاع ولم ينكره احد ولولا ان الصيغة للعموم لما كان فيه حجة
لانه اذا ثبت بعض الائمة من قريش لم يلزم منه الا يكون من غيرهم امام فكان يتكرر احتجاجه به عليه
وبان العلماء لم يزالوا يستدلون بمثل والسارق والسارقة فاقطعوا والزانية والزاني فاجلدوا على
وجوب القطع لكل سارق والجلد لكل زان وقد يقال ايضا انه علم انه لم يتهيد فائدة وعلم العموم
لانه شارع كما علم العموم لذلك من زعم ما عرا وفهم العموم في مثل السارق والسارق لترتب الحكم على الوصف
المشعر بالعلية احتج ابو هاشم بانه اذا قيل جمع الامير الصاغة لم يتناول صاغة اهل الارض قلنا
لا نسلم ان معنى العموم جميع صاغة الدنيا بل جميع صاغة بلده سلمنا فانما لم يتناول ذلك لانه فهم منه انما
اراد صاغة بلده للقرينة العقلية وهي تعذر جمع جميع صاغة الدنيا مسئلة والجمع المنكر
نحو رجال غير عام كما بك هو عام لنا لو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع وهو الثلاثة اتفاقا
ولو كان ظاهرا في العموم لما صح تفسيره باقل الجمع لانه بعض المفهوم لما هو الاكثر ولا يقال انما عدل عن
الظاهر لقيام القرينة العقلية وهي استحالة ان يكون له عنده جميع عبيد الدنيا لانا نقول ان معنى
العموم جميع عبيده كما في قولنا له عندي العبيد ولا قرينة بمعنى ذلك والواقفية عمومه لصحة
الاستثناء منه اذ يصح رايت رجالا الا زيدا قلنا لا نسلم صحته لان من حق الاستثناء ان يخرج ما لولاه
لدخل وهو يعلم قطعا انه لا يعلم دخول زيد بعد قوله رجال وانما هذا من قبيل ما يكون
الا صفة بمعنى غير سلمناه فلا نسلم انه لا يدل على ذلك كما ذكرنا في نظائره مسئلة واقل الجمع ثلاثة
فاذا اقر او اوصى او نذر بدراهم فلا يقبل تفسيرها بدون ثلثة وفي الثاني والاستاد ابي اسحاق انه اقله
اثنان مقال التفتازاني بما والعلم انه لا نزاع في لفظ الجمع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو فقد صغت
قلوبكما انما النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا والمختار صحة الطلاق محل النزاع على الاثنين
مجازا لنا اما انه ليس حقيقة في الاثنين فلانه لا يفهم من قوله رجال عند عدم القرينة الا الثلاثة
فصاعدا وذلك دليل على انه حقيقة في الثلاثة فصاعدا لا في الاثنين لانهما علمت ان من علامات المجاز ان يتبادر
غيره واما انه يصح اطلاقه على الاثنين فلقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه والمراد الاخوان

اجماعا ويدل على الاول انه قال ابن عباس لعثمان ليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال لا انقض امرا
كان قبلي وتوارثه الناس فاستدل ابن عباس ولم ينكر عليه عثمان بل عدل الى التاويل وهو الحمل على
خلاف الظاهر بالاجماع ويدل ذلك على صحته في الاثنين وانه ليس حقيقة فيهما و لنا انه يصح قولنا جاءني
رجال ثلثة ولا يصح ان يقول جاءني رجال اثنان ورجلان عاقلون ولو كان حقيقة فيهما لصح وقد يقال
انما لم يصح ذلك لمراعاة صورة اللفظ بان يكون كلاهما جمعا او مثنى اعلم ان هذا الدليل انما يستظهر به
على عدم صحة استعماله في الاثنين لا على انه ليس حقيقة فيهما على ما يشعر به كلام المولف في المتن والشرح
قالوا اولا قال تعالى فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة
قلنا قصة ابن عباس تدل على انه مجاز فان سلمناه وان كان خلاف الاصل قالوا ثانيا قال صلى الله عليه وسلم الاثنان فما
فوقهما جماعة وانه صريح في اطلاق لفظ الجمع عليهما لان الجمع والجماعة بمعنى واحد قلنا ليس هذا من
محل النزاع لما مر انه لا نزاع في لفظ الجمع انما النزاع في صيغ المجموع سلمناه فالمراد حصول فضيلة الجماعة بهما ولا يحمل على
الحمل اللغوي او هو ما ذكرتم لانه صلى الله عليه وسلم بعث لتعليم الشرائع مسئلة والخطاب من الشارع بالناس والمومنين
ونحوهما من الصيغ التي تتناول العبد لغة يشمل العبد شرعا فيعمهم الحكم وقيل لا يشملهم بل يختص
بالاحرار ولا يعم العبد الحكم وقال ابو بكر الرازي يشملهم ان كان الخطاب في حق من حقوق الله تعالى
دون حقوق الناس لنا ان العبد من الناس والمومنين فيدخل في الخطاب العام بهما قطعا وكونهم
عبيدا لا يصلح مانعا من ذلك والواقفية بالاجماع صرف منافع العبد الى سيده فلو كلف بالخطاب
لكان صرفا لمنافعه الى غير سيده وذلك يناقض فيتبع الاجماع ويترك الظاهر قلنا لا نسلم صرف
منافعه الى سيده في جميع الاوقات بل قد استثني من ذلك الوقت الذي يضيق لاداء العبادة فيه حتى
لو امره السيد في اخر وقت العصر الاضطراري مثلا بحيث انه لو اطاعه لفاته وجب عليه الصلوة
وعدم صرف منفعته حينئذ الى سيده واذا ثبت هذا فلا تناقض فلا يترك الظاهر اذ لا تعارض فاندفع ما
ذكرتم وتم ما اردنا من دخول العبد في الخطاب لكونهم من الناس والمومنين مسئلة اختلف في ان الالفاظ التي لا
يفرق فيها بين المذكر والمونث وكان لها عموم مثل من الشرطية او الموصولة وكذلك ما وغيرها تتناول
الذكر والانثى الا لو كان العائد اليهما مذكرا ومثل لا وقيل الذكر فقط يتناولها ويختص بالمذكر
لنا الاتفاق على دخول الاماء في قول القائل من دخل داري فهو حر فتعتق بالدخول ولولا الظهور لما
اجمع عليه عادة قالوا قد سمع منه ومنتان ومنات فاذا اريد المونث الحقت العلامة لانه يريد الفصل
سيما قلنا شاذ نادر لا يلتفت اليه لمخالفته استعمال الفصحاء سلمناه فلم يسمع مثله في ما مسئلة
الصيغة التي يصح اطلاقها على المذكر قد يكون موضوعة له بحسب المادة خاصة وقد تكون موضوعة
لما هو اعم منهما وبحسب الصيغة للمذكر خاصة وذلك بان يفرق بين صيغة المذكر والمونث بعلامة
فهذه ثلاثة انواع [illegible] فاما الاول فهو نحو الرجال ولا نزاع في ان ذلك
لا يتناول النساء واما الثاني فمثل الناس ومن على ما قال العضد وسعد الدين ولا نزاع في ان ذلك يتناول
النساء واما الثالث فهو محل النزاع وحاصله ان تغليب الذكور على الاناث والقصد اليهما جميعا هل
هو ظاهر عند اطلاق هذه الصيغ اولا بل يبنى على قيام القرينة ونحوها الذين امنوا ذكرا خاصة
عند الاكثر ولا يدخل فيه النساء ظاهرا خلافا للحنابلة لنا ما روي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله
ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات ومن لو لم قولها ما نرى الله

ايضا

ذكر الا الرجال بقي ذكرهن لا خصوصا ولا في ضمن العموم والا لما صح الحصر ولو كن داخلات لما صح
نفي ام سلمة ذكرهن فلم يجز تقريره صلى الله عليه وسلم للنفي ولنا اجماع اهل العربية على ان هذه الصيغ جمع المذكر
واجماعهم على ان الجمع كتضعيف المفرد وهو جعل مدلوله فوق الواحد والمفرد مذكر اتفاقا اذ لا
نزاع في ان مثل مسلم وفعل وافعل للمذكر خاصة قالوا لو لم يدخلن في هذه الصيغ لما شاركن في الاحكام
لثبوت اكثرها بهذه الصيغ واللازم منتف لمشاركتهن بالاتفاق كما في احكام الصلاة والزكاة والصوم
الثابتة بنحو اقيموا الصلاة واتوا الزكاة وكتب عليكم الصيام قلنا لا نسلم مشاركة النساء في تلك الاحكام
بهذه الصيغ واما دخول النساء في عموم ذلك وغيرها اشبهه مثل يا ايها الذين امنوا [illegible]
[illegible] والتابعين ذلك على الخنثى وما المانع ان يشاركن بدليل خارجي في كون الامر كذلك
لم يشاركن في مثل الجهاد والجمعة لقوله وجاهدوا في سبيل الله فاسعوا الى ذكر الله لعدم الدليل الخارجي
في ذلك ولا اسعد فيما كان كذلك يصير القرينة له حقيقة شرعية في الجنسين وهي كون القران
خطابا للمؤمنين وهن ممن امن قطعا فيتناولهن الخطاب بذلك من غير دليل من خارج لاقتضاء الوضع
الشرعي وان كان الوضع اللغوي لا يقتضيه واعلم ان هذا الذي ذكره المؤلف سبقه اليه صاحب
الجوهرة وقد يقال لا نسلم ان ذلك يكون وضعا شرعيا بمعنى شمول الخطاب لهن فيكون حقيقة شرعية
وانما هو ان سلم صلوح ذلك قرينة مجازية شرعية او حقيقة عرفية ان سبق الى الذهن من غير قرينة وكيف
يقتضي ذلك الوضع الشرعي مع ان الحكم انما شمل الجمع لدلالة زائدة على مجرد الخطاب مسئلة المتكلم
نفسه اذا خاطب المكلفين بخطاب هو داخل في عموم متعلق خطابه وهو الحكم الذي ورد فيه
الكلام يدخل في عموم متعلق خطابه ذلك لتناول الخطاب له صيغة بحسب اللغة كلفظ كل شيء ولفظ من
او لا يدخل لقرينة كونه مخاطبا فالاكثر على انه يدخل امرا كان الخطاب او نهيا او خبرا فالخبر مثل قوله تعالى
والله بكل شيء عليم والامر مثل من احسن اليك فاكرمه فانه عام لا يختص بواحد دون واحد والنهي مثل
من اكرمك فلا تهنه فانه نهي عام والمتكلم بالامر والنهي داخل في مفعول اكرمه ولا تهنه وقيل لا يدخل
لنا انه يتناوله لغة فوجب ان يتناوله في التركيب قالوا لا يصح دخوله والا لزم في قوله الله خالق
كل شيء ان يكون خالقا لذاته قلنا ظاهر فيه ولكن خصصه دليل العقل مسئلة الاكثر ويدخل
الرسول في ما ورد على لسانه من العمومات المتناولة له لغة مطلقا مثل قوله تعالى يا ايها الناس يا ايها
الذين امنوا يا عبادي وغيره وقيل انه لكونه واردا بالتبليغ يمنع دخوله ولا يدخل فيها مطلقا وقال
الحليمي والصيرفي مفصلين يدخل في ذلك الا ان يكون الخطاب بقل في اوله فانه لا يدخل فيه نحو
قل يا ايها الناس لنا ان الصحابة فهموا دخوله في العمومات ولذلك اذا لم يفعل بمقتضى ما ورد بلسانه
من ذلك سألوه صلى الله عليه وسلم عن الموجب وذكر موجب التخصيص وذلك يقرب منه لدخوله صلى الله عليه وسلم فيها ومثال ذلك
ما روي انه صلى الله عليه وسلم امر اصحابه بفسخ الحج الى العمرة فقالوا امرتنا بالفسخ ولم تفسخ فلم ينكر عليهم ما فهموه
من دخوله في ذلك بل عدل الى بيان الموجب وقال اني قلدت هديا واذا كانوا يفهمون من امر الرسول صلى الله عليه وسلم
دخوله فيه فمن امر الله الوارد بلسانه اولى واذا وجد مثل ذلك في الخطابات المصدرة بلفظ قل
فيهم على الحليمي ومن معه قالوا انه صلى الله عليه وسلم امر ومبلغ وانه كان امرا لا يكون مامورا لان الواحد بالخطاب
الواحد لا يكون امرا ومامورا معا وان كان مبلغا لا يكون مبلغا اليه لمثل ما ذكرناه فان قيل قد يكون
امرا مامورا كلف الامر اهل مرتبة من المامور ولا بد من المغايرة وذلك لا يمتنع ان يكون مبلغا مبلغا اليه

من جهتين

من جهتين لانه لا بد من ان يكون وصول الخطاب الى المبلغ قبل وصوله الى المبلغ اليه وهذا في الواحد
محال وان تعددت جهاته وهو ظاهر قلنا لا نسلم انه امر ومبلغ بل الامر هو الله والمبلغ هو جبريل
وهو حال لتبليغ جبريل ما هو داخل فيه واحتج الحليمي بان الامر بالامر بالشيء لا يكون امرا به ولذا لو
قال الملك لوزيره قل يا ايها الناس افعلوا كذا لم يدخل الوزير قلنا خرج الخطاب المنزل عليه صلى الله عليه وسلم هي في
تقدير قل [illegible] نسلم ان لا يدخل في شيء منها ويرد هذا المنع [illegible] فليس المقدر كالملفوظ من كل وجه
مسئلة ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا خطاب للموجودين فقط وانما
يثبت حكمه لمن بعدهم بدليل اخر من اجماع او نص او قياس واما بمجرد الصيغة فلا خلافا للحنابلة هو خطاب
للموجودين ولمن سياتي بعدهم لنا انا نعلم قطعا انه لا يقال للمعدوم نحو يا ايها الناس ونحوه وانكاره
مكابرة ولنا ايضا انه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه واذا لم يوجه نحوهم مع وجودهم لقصورهم
عن الخطاب فالمعدوم اجدر ان يمتنع لان تناوله له ابعد قالوا لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن
مرسلا اليهم اذ لا معنى لارساله اليهم الا ان يقال له بلغهم احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد
علم بانها لا تتناولهم وانه مرسل اليهم بالاجماع قلنا لا نسلم انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي
خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بعمومه يحصل التبليغ في الجملة وانه يحصل بان يثبت للبعض
شفاها وللبعض بدليل اخر او امارة اخرى غير مجرد الخطاب على ان حكمهم حكم الذين شافههم وذلك
الدليل هو الاجماع وغيره كما ذكرناه انفا مسئلة وكل عموم خصص واريد به الباقي فانه يصير
مجازا فيما بقي بعد التخصيص وقال الحنابلة بل حقيقة فيما بقي وقال ابو الحسين وابن الخطيب ان خص
بمتصل كالاستثناء والشرط فحقيقة وان خص بمنفصل بل مستقل بنفسه من سمع او عقل فمجاز لنا
ان لفظ العموم وضعه للعموم والاستغراق كما تقدم تقريره فاذا خص واريد به بعض ما يتناوله فقد استعمل
في غير وضعه وهذا هو معنى المجاز وقد يقال ليس هو مستعملا في معناه الاول الذي وضع له غايته ما
في الباب انه طرا عليه عدم ارادة البعض وليس كذلك المجاز فانه انما يكون باستعمال [illegible] علم ان
استعمال الحقيقة يكون في الموضوع له والمجاز في غيره قالوا يسبق الى الفهم ما لم يخرجه التخصيص
والسبق الى الفهم امارة الحقيقة قلنا انما يسبق مع القرينة اذ دونها يسبق العموم ولا يحتاج دليل المجاز
لا يقال ارادة الباقي معلومة دون القرينة ولا يحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج لانا نقول انما
يكون اللفظ حقيقة اذا علم ارادة الباقي على انه نفس المراد وتمامه من غير قرينة وليس كذلك فانا نعلم
قبل القرينة انه داخل تحت المراد وجزء منه وانما نعلم تمام المراد بمعونة القرينة وهذا هو معنى المجاز
وبهذا سقط الدليل على انه مجاز ابو الحسين لفظ العموم مع ما انضم اليه من المخصص المتصل قد صار
كالكلمة الواحدة في افادته لما نفيده عند التقييد لعدم استقلاله ولا معنى له حينئذ غير ذلك فيكون حقيقة
من حيث انه افاد مجموع مدلوله ولا يكون مجازا لانه لم يطلق على بعض مدلوله كما اذا خص بمنفصل قلنا
ان اللفظ كان يفيد الاستغراق قبل تمام ذلك اليه ثم صار بعده مفيدا للمخصص ومقصورا عليه
بمعونة القرينة وهو المخصص المتصل حتى صار البعض تمام المراد لا داخلها وهو معنى المجاز كما ذكرناه فلا
وجه مع ذلك للفرق فصل المخصص ينقسم الى متصل ومنفصل لانه اما لا يستقل بنفسه او يستقل
الاول المتصل والثاني المنفصل فالمخصص المتصل خمسة الاول الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا الجهال
خلافا للمنقطع فانه لا يخصص الثاني الشرط مثل اكرم الناس ان كانوا علماء الثالث الصفة مثل اكرم الناس

العلى الرابع الغاية مثل اكرم الناس الى ان يجهلوا الخامس بدل البعض نحو اكرم الناس العلما منهم
والمستثنى والغاية يرجعان للمذكور وما عداها وهو الشرط والصفة والبدل يخرج غير المذكور
ويظهر ذلك بالتامل مسئلة ولا يصح تراخي الاستثنا بل يشترط فيه اتصاله بالمستثنى منه
لفظا الا في قدر تنفس او بلع ريق او سعال او نحوه فيما يسمى ذكره بعضهم او نحو ذلك مما لا يعد
معه منفصلا في العرف وروى عن ابن عباس انه يصح المستثنى وان طال الزمان والرواية عنه
في مدة التراخي مختلفة فقيل انها الى شهر وقيل الى سنة وقيل ابدا وقال سعيد ابن جبير
مثل قول ابن عباس وعن [illegible] انه يصح ما دام في المجلس فقط وذكر بعضهم ان المروي عن عطا انه يصح
انفصال المستثنى مقدار ما يحلب ناقة غزيرة وعن [illegible] يصح الى سنتين وقيل يصح ما لم يأخذ في كلام اخر وقيل
لا يجب الاتصال لفظا لكن يجوز الانفصال بشرط ان ينوي ما يستثنى عند النطق بذلك فيكفي الاتصال
بالنية وان لم يتلفظ به كالتخصيص بغير الاستثنا وحمل بعضهم مذهب ابن عباس على هذا
وقيل يجوز الانفصال في كتاب الله تعالى قال الجويني وانما حملهم على ذلك خيال علقوه من كلام المتكلمين
الصائرين الى ان الكلام الازلي واحد وانما الترتيب في جهات الوصول الى المخاطبين فلو تاخر
الاستثنا فذاك من السماع والفهم دون الكلام وهذا غلط لان الكلام لشرح الكلام الازلي بل في
العبارات التي سلفنا وهي في حكم كلام العرب ولا يوجد فيه ما يخبر الاستثنا لنا لو صح انفصال
الاستثنا لما قال صلى الله عليه وسلم من حلف على شي فراى غيره خيرا منه فليات به وليكفر عن يمينه معناه
كان يقول او يستثني فيوجب احدهما لا بعينه لانه لا حنث بالاستثنا مع كونه اسهل فكان ذكره
اولى واذا لم يذكره معينا فلا اقل ان يخير بينهما لعدم وجوب شي منهما معينا وكذلك جميع الاقرارات
والطلاق والعتق كان يمكن ان يستثني فيها نقضا لاحكامها باسهل الطرق والاجماع على خلافه كيف
وكان يقطع انه لو قال على مائة وقال بعد شهر الا عشرة لم يعد كلاما منتظما وحكم عليه بانه لغو
قالوا اولا روى انه صلى الله عليه وسلم قال لاغزون قريشا سكت ثم قال انشا الله ولولا صحته لما ارتكبه وانه قال
انه ان شا الله شرط لا استثنا قلنا انهم اجمعوا على انه لا فرق بين الشرط والاستثنا قلنا يحمل
على انه سكت لعارض من نفس او سعال او نحو ذلك لما ذكرنا ولانه لو صح ما ذكرتم ادى الى ان لا يقطع
بمضمون جملة فقط لجواز ان يرد عليها استثنا يصرفها عن ظاهرها الى ما يصيرها صادقة وان
كان ظاهرها الكذب وبالعكس قالوا ثانيا ان ابن عباس كان فصيحا ويعد في اللغة وقد قال بجواز
تاخير الاستثنا قلنا ان قوله متاول بانه يشرع ولو بعد حين ان يأتي بالاستثنا من المتكلم فيما نسيه
من الله او بانه لو ذكر بعد حين الاستثنا المامور به وهو التعليق بمشية الله بان يقول الا ان يشا الله
ثم يقول بعد شهر مثلا افعل ان شا الله لكان ممتثلا للامر المستفاد من قوله ولا تقولن لشي اني فاعل
ذلك غدا الا ان يشا الله وذلك ان هذا ليس ببعيد ولو حمل على ظاهر قوله وهو جوازه مطلقا نواه
ام لا لكان في غاية البعد مسئلة الاستثنا المستغرق سوا كان المستثنى مثل المستثنى منه او اكثر
باطل اتفاقا والاكثر على جواز المساوي للباقي بعد الاستثنا حتى يبقى نصف المستثنى منه وكذا
استثنا الاكثر حتى يبقى اقل من النصف خلافا لبعض الحنابلة وابن درستويه بل لا يجوز
استثنا الاكثر الباقي بل لا يجوز استثنا الاكثر ولا المساوي واعلم ان ابن الحاجب وغيره نقلوا عن
الحنابلة منع الاكثر والمساوي معا خلاف ما نقله المولف عنهم لنا ان فقها الامصار اتفقوا على انه لو قال

على

على عشرة الا تسعة لم يلزمه الا واحد ولولا ان استثنا الاكثر ظاهر في وضع اللغة لما نقل الاتفاق والوقوع
الاتفاق عليه عادة ولصار لغوا ولو قيل الا انه يلزمه العشرة لكون الاستثنا لغوا لانه غير صحيح كما في
المستغرق قالوا الدليل يمنع الاستثنا لانه انكار بعد اقرار وهو غير مقبول لكن القليل يكون في معرض النسيان
لقلته فالعادة اقتضت اليه فلذلك خالفنا الدليل فيه فبقي معمولا به في غيره قلنا لم يمنعه لغة ولا شرع وما
ذكرتموه غير مسلم فان المستثنى مع المستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك الفرد فليس فيه انكار بعد
اقرار بل ان الاسناد بعد الاخراج ولو سلم فالدليل ممنوع وايضا فانه قد ورد في القران استثنا الاكثر دليله قوله
تعالى ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الاية يريد ما كان على الظهر والجنوب
وما اشتملت عليه الحوايا من الشحم وهي المباعر من الامعا وما اختلط بعظم وهو شحم الالية وجميع ذلك حلال لهم
وكذا هو اكثر الشحوم كما لا يخفى ونحوها كثير من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن رب العزة كلكم جائع الا من اطعمته
وهو مطعم للاكثر قطعا واذا ثبت جواز استثنا الاكثر ثبت جواز استثنا المساوي بالطريق الاولى لانه اقرب
مسئلة مرتبة وغيرهما اذا تعاقبت جمل عطف بعضها على بعض بالواو فان الاستثنا بعد الجمل ظاهر في انه
يرجع الى جميعها فيحمل على انه استثنا من كل واحدة منها الا لقرينة تقتضي رجوعه الى بعضها عند الحنفية
بل يرجع الى الجملة الاخيرة خاصة الا لقرينة تقتضي رجوعه الى غيرها ايضا وتوقف الغزالي والباقلاني وغيرهما
بمعنى لا ندري انه حقيقة في ايهما لان الخلاف انما هو في الظهور اذ لا نزاع في انه يمكن ان يرد الى الجميع والى
الاخيرة خاصة ابن الحاجب المختار انه ان ظهر الانقطاع للاخيرة بان ظهر [illegible] فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللجميع
وان لم يظهر احدهما وجب التوقف ومرجع هذا المذهب الى الوقف لان القائل به انما يقول به عند عدم القرينة
ووجه ما اختاره ظاهر وهو ان الاتصال يجعلها كالواحدة والانفصال يجعلها كالاجانب واذا اشكل الحال
والتبس الانقطاع والاتصال حصل الشك فوجب الوقف لانه قد ورد تارة راجعا الى الجميع وتارة الى الاخيرة
خاصة وفائدة الخلاف تظهر في اية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة
شهدا فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فكما تنبني
مسائل الاحكام اشتملت منها من الكلام ويرجع الاستثنا عندنا الى الجميع فيخرج عن الفسق وتقبل
شهادته وكان مقتضى كلامهم ارتفاع الحد ايضا لكنه صرف عنه الدليل الخارجي وهو كون الحد حق
ادمي ولا يسقط بالتوبة انما يسقط باسقاط المستحق وكذا لا يقدح في الظهور وعلى القول الثاني انما يرجع
الى الجملة الاخيرة خاصة بمعنى ان التائب يخرج عن الفسق والجملتان الاولتان على حالهما الجلد وعدم
قبول الشهادة الثابتة قالوا هو صالح للجميع فالقول بالعود الى البعض تحكم فيعود الى الكل قلنا
صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره كالجمع المنكر فانه صالح للجميع وليس بظاهر فيه ولا في شي مما يصلح له من
مراتب الجمع الحقيقية قالوا الظاهر الاستثنا رجوعه الى الجملة التي تليه لانه انما يرجع الى ما قبله لعدم
استقلاله بنفسه بالاقل وما يليه هو المتحقق لان تعلقه بغيره لا حاجة اليه ولا دلالة عليه قلنا
يجوز ان يكون وضعه للجميع كما لو قام دليل وايضا فان التشريك بين الجمل بالعطف صيرها كالجملة الواحدة
فكما كان تعاطف المفردات الواقعة موقع الخبر للمبتدا صيرها بمنزلة اسم واحد في نحو كلما اضرب الذين هم
فيه [illegible] وتارة الامرئان حتى عاد الاستثنا الى الكل اتفاقا ولان الجمع عرف الجمع كالجمع بلفظ
الجمع فكذلك تعاطف الجمل يصيرها بمنزلة جملة واحدة فيعود الاستثنا ونحو كذا اضرب الذين قتلوا وسرقوا
وزنوا الا من تاب الى الكل وايضا فان مطلق الاستثنا كالشرط والاستثنا بمشية الله

فاستثنيت

فيه وقد يحنث انه اذا قال والله لا اكلت ولا شربت ولا لبست ان شاء الله او الا ان يشاء الله لم
عاد الى الجميع اتفاقا وقد يقال ان ذلك انما يكون في المفردات او ما في حكمها من الجمل التي لها محل من
الاعراب او التي هي نعت صلة للموصول او نحو ذلك مما لا يوجب الانفصال والارتباط واما في الجمل فممنوع فان
قولك ضرب بنو تميم وقتل مضر وبكر شجعان ليست كالمفرد قطعا فان ارتد الحاقها بالمفرد احتيج الى جامع
انه قياس في اللغة وكذا الحاق الاستثناء بما ذكر قياس في اللغة ايضا وهو باطل ولو سلم فهو انما يرجع الى
الجميع للقرينة الدالة على اتصال الجمل وهو القسم المقدم عليها في الشرط وكون المشيئة يذكر على وجه
التبرك وتعليق ما دخل عليه الخطاب بارادة الله وتيسيره وهو احتياج اليه في جميع الجمل والذي يرجع الى
جميعها وذلك كما نقول به انما الكلام في ظهور رجوعه الى الجميع عند فقد قرينة الاتصال والانفصال

مباحث المطلق والمقيد

وهما قريبان من العام والخاص فلذا الحقا بهما **مسئلة**
ابن الحاجب المطلق هو ما دل على شائع في جنسه بكون المدلول حصة محتملة اي ممكنة الصدق على حصص
كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي لذلك اللفظ بحسب دلالته والا فقد يتعين في الواقع مثل
جاني رجل وانما فسر الشائع بالحصة نفيا لما يتوهم من ان المطلق هو ما يراد به الحقيقة من حيث هي
هي وذلك ان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهوم وقد عرفت بما ذكر خروج المعارف كلها لما فيها من
التعيين بحسب دلالة اللفظ سواء كان يحوز بدا وهذا او حقيقة نحو الرجل واسامة او حصة نحو
نعمى فرعون الرسول او استغراقا نحو الرجال وكذلك كل عام ولو كان نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه لما
انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق وانه شامل لسبق بما ذكرناه من التفسير **واما المقيد** فهو
ما اخرج عن شائع وفي تنكير شائع اشارة الى انه لا يلزم فيه اخراج عن الشائع بحسب لا يبقى مطلقا اصلا
بل قد يكون مطلقا من جهة مقيدا من جهة كرقبة مؤمنة **مسئلة واذا ورد المطلق والمقيد في حكم**
واحد حكم بالتقييد اجماعا سواء اتصل المقيد بالمطلق كقوله تعالى **فتحرير رقبة مؤمنة او انفصل كقوله**
في حنث من الايمان ثم قال في حنث من الايمان السائمة شاة ولا يجزي تحرير رقبة مؤمنة ولا يجب زكوة
في الابل غير السائمة وانما حمل المطلق على المقيد لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق لا العكس
لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيد فيكون جمعا بين الدليلين وايضا فانه يخرج عن العهدة بيقين سواء
كان مكلفا بالمطلق او بالمقيد بخلاف العكس اي العمل بالمطلق اذ قد يكون مكلفا بالمقيد ولا يعمله ولا يخرج
وقد يقال ان قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة مثال للمقيد اذ لا اطلاق هنا ولا معنى لجعله مثالا للمطلق
منه والمقيد المتصل به وكيف يحكم على شيء واحد وهو رقبة بحكمين متعارضين هما الاطلاق والتقييد
ولو سلم فلا يكون المطلق غير رقبة وهو كما علمت ذات المقيد وبعينه فلا يسعى ان يجعل ذلك من قبيل
اتصال المقيد بالمطلق الا لو كان بالتغيير وقد يحقق انتفاء المعارضة ولا يحتاج ان مؤمنة انما هو قيد لا نفس المقيد
فلا يعاب بذلك **واعلم** انه لا بد ان يكون المقيد وخطاب غير خطاب المطلق او يكون الخطاب
مقيدا من اصله وايضا فان في التمثيل بقوله في حنث من الابل الخ نظرا فانما ذلك من قبيل العموم والخصوص
ثم اعلم انه قد اختلف في حمل المطلق على المقيد فقيل انه من قبيل النسخ بمعنى انه ارتفع الاطلاق
فوقع واتفق وهذا حيث كان قد عمل بالمطلق المتقدم او امكن التعارض والا فلا على ما في جواز النسخ
قبل الامكان من الخلاف وقيل انه من قبيل البيان بمعنى ان التقييد يدل على ان المراد بالمطلق المتقدم
او امكن العمل به والا فلا على ما في جواز النسخ قبل الامكان من الخلاف وقيل انه من قبيل البيان بمعنى ان

المقيد يدل على ان المراد بالمطلق كان ذلك المقيد لانه لو كان التقييد نسخا لكان كل تخصيص بمعنى قصر
العام على البعض نسخا لانه مثله في بعض المسوغ وقطع الحكم عن بعض الافراد بل ذلك في التخصيص اولى وليس
كذلك بالاتفاق **وقد اجيب** بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل وهو شرعي حكما شرعيا في
التخصيص الحكم والارفع بل مجرد دفع ولا يلزم من كون التقييد الذي هو حكم شرعي نسخا كون التخصيص
الذي ليس كذلك نسخا وانت خبير بانه انما يحمل على المقيد فيما ذكر حيث اتحد السبب وهما مثبتان واما حيث
هما منفيان فانه يعمل بهما اتفاقا نحو لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر من غير قصد الى الاستغراق
كما في اشترِ اللحم ولا يحمل كلام المؤلف على ظاهره **وان كانا** وارد ين **في حكمين مختلفين غير حكم واحد لم**
يحمل المطلق على المقيد ولا المقيد على المطلق بوجه من الوجوه **اتفاقا** سواء كانا مثبتين او مأمورين واحد
منهما او احدهما منفيا نحو اكس يتيما ولا تطعم يتيما جاهلا و**كالتيمم** المطلق في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم
وايديكم منه فانه لا يحمل **على الوضوء** المقيد بالمرافق في انه الوضوء **في تكميل الاعضاء** لانهما مختلفان في الوجوب
والوقت والكيفية فان المسح بالتراب مخالف للغسل بالماء ولو اتحد السبب وانما يوجد التقييد في التيمم من
دليل اخر من مباشر او غيره اللهم الا ان يقال ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا يملك رقبة كافرة فانه
يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك وهذا واضح
وان اختلف السبب واتحد الحكم كما في الظهار والقتل فانه اطلق في كفارة الظهار فقال فتحرير رقبة
وقيد في كفارة القتل فقال فتحرير رقبة مؤمنة فالحكم واحد وهو الكفارة والسبب مختلف وهو الظهار
والقتل **لم يحمل احدهما على الاخر عند ابي حنيفة وبعض اصحابنا وبعض** احلاف السبب فهو **كلو احتلف الجنس**
نحو اكس يتيما واطعم يتيما عالما وهو لا يحمل على المقيد اتفاقا كما ذكرنا هنا **وقيل** يدل ذلك **يفيد تقييده ثم**
ان هؤلاء **اختلفوا فقيل نصا وقيل قياسا** لنا ان **الواجب حمل الكلام على ظاهره الا لمانع والظاهر ان**
المطلق هنا غير المقيد فلا يحمل عليه الا بالقياس مع علة جامعة سيما اذا كان هناك علة جامعة
وحيث الحاق احدهما بالاخر لان القياس احد طرق الشرع المقررة فيكون كتخصيص عام ليس محلا للتخصيص
بالقياس على عام هو محل للتخصيص وفي هنا ما ذكر من الدليل والسؤال والجواب اعلم ان كلام المؤلف
في هذا المقام على ما ترى الا جهل ممن الطعام ما رغب عن الانام وذلك لان الخلاف في هذه المسئلة على ثلاثة اقوال
ليس غير احدها انه ان كان هناك علة جامعة حمل المطلق على المقيد من باب القياس والا فلا وهذا هو
الذي ذكره اولا على ما يشعر به الاحتجاج وكذا السياق فانه الاول من اهل المذهب والشافعية جماعة قالوا
حمله عليه مطلقا وحينئذ فلا معنى لقوله من بعد وقيل قياسا اذ قد تم السبي غيره ولا معارضة هنا كما
سبانا هنا انه يحمل على المقيد من غير جامع لان كلام الله واحد وبعضه يفسر بعضا وليس بشيء
كما ترى وهذا هو الذي اراده بقوله فقيل نصا ثالثها انه لا يحمل عليه ولو كان ثم جامع لعدم صحة
القياس بناء على ان المقيس عليه ليس حكما شرعيا بل عدما اصليا وهو عدم اجزاء التحرير حال الكفر ومن شرط
القياس ان يكون المقيس عليه حكما شرعيا وهذا القول الثالث خارج عن المتن وان كان كلامه قاصرا
باستيعاب الاقوال لانه قد ذكر ثلاثة وليس لها رابع وكانه عنى الكلي بالقول الاول وعنه اذ هو مقتضى
ظاهره وذهل عن صرفه عنه بما ذكره اولا واخرا اللهم الا ان يريد بقوله ولا يحمل عليه الا بالقياس
مع علة جامعة ومن يقول بالقياس يقول بذلك لوجود العلة [illegible]
قال [illegible] وبعض [illegible] هذا القول [illegible] وقع طرفي الانفصال عن ذلك ليس كلاما

في تقرير قاعدة على ما هو الواجب في هذا الفن بالكلام في صورة جزئية فرعية عن اصله وذلك
فائدة من فوائد هذا العلم ومتاجر عنه بمعزل وعلى من اخذ منه ثم انه كان الاولى ان يؤخر هذه المباحث
حيث يقع الفراغ من الابواب وجميع ذلك يظهر بالتامل مسئله ويجوز تخصيص العموم بالعقل خلافا لبعضهم
لنا قوله تعالى الله خالق كل شئ وقوله وهو على كل شئ قدير والعقل قاض ضرورة بخروجه عن ذلك لاستحالة
كونه مخلوقا ومقدورا وايضا قوله تعالى ولله على الناس حج البيت والعقل قاض بخروج من
لا يفهم الخطاب كالاطفال والمجانين قالوا لو كان العقل مخصصا لكان متاخرا لان تخصيص الشئ بيان
للمراد منه والبيان متاخر عن المبين لامتناع البيان ولا مبين وليس متاخرا لتقدم العقل على الخطاب
ضرورة قلنا مدرك ان العقل دليل يوجب العلم كالكتاب والسنة وعدمت المخصص بما نسب
به وما ذكرتم مدفوع فان العقل له ذات وله صفة وهو انه بيان فان اريد تاخره باخر ذاته فلا يلزم
وان اريد تاخره بكونه بيانا فلا نسلم مسئله ويجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ومنعه بعضهم لنا
لو لم يجز لم يقع وقد وقع كثيرا منه قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه مخصص
لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا اما عند
شرفظاهر لان عنده الحامل عدتها تنقضي بالوضع تعجل او تاخر واما على المذهب فلان الحامل خارجة عن
عموم الاية للاعتداد بالاشهر في بعض الاحوال وهو حيث يقع الوضع قبل اربعة اشهر وعشر هكذا مثل
وقد نازع في تمثيله بكونه ليس من باب النسخ قالوا لو كان الكتاب مخصصا للكتاب لكان مما لقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم اذ المخصص مبين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم وقوع نقيض ما نطق
به القران وانه محال قلنا انه معارض بقوله تعالى في صفة القران تبيانا لكل شئ والكتاب شئ فيجب ان
يتناوله والحق ان الكل وارد بلسانه فكان هو المبين تارة بالقران وتارة بالسنة ولا مخالفة ولا تناقض
مسئله وتخصيص السنة بالسنة جائز خلافا لبعضهم لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فان قوله
صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله فيما سقت السماء العشر لان الثاني يتناول ما
دون خمسة اوسق وقد اخرج بالاول قالوا قال تعالى تبيانا لكل شئ والسنة شئ وكل شئ فالقران تبيان له
فلا يبين بالسنة قلنا لا استحالة في اجتماع البيانات لانها معرفات لا موثرات او نقول ان البيان بالسنة
في الحقيقة بيان بالقران او نقول انه يخصص السنة بالسنة كالكتاب بالكتاب فان قد جاز ذلك في الكتاب
اجماعا فليجز فيها لعدم الفارق فهذا الاخير مقتضى كلام وكانه غير متوهم كان ابن الحاجب اراد كقوله
المصنف وقد يمنع الاجماع على تخصيص الكتاب بالكتاب فان الخلاف في ذلك اشهر من نار على علم الا ان
يكون ولا يصلح ان يكون مرجحه الا المخالف هنا موافقا ثم وكانه غير متوهم ان ابن الحاجب اراد بقوله هنا بعد
فرع من مسئلة تخصيص الكتاب بالكتاب وهي كالتي قبلها الاحتجاج بذلك وليس الامر كذلك فانه انما اراد ابن
ابن الحاجب انه يجري في هذه المسئلة دليل تلك من ابطال الاقوى بالاضعف وما فيها من المذهب والشبه
والاجوبة مسئله ويجوز تخصيص السنة بالقران لنا قوله تعالى تبيانا لكل شئ وقد دخلت السنة قالوا
قال تعالى لتبين للناس فيكون كلامه مبينا للقران ولا يكون القران مبينا لكلامه قلنا قد تقدم ان الكل
بلسانه فهو المبين للقران مسئله ويجوز تخصيص القران بالخبر المتواتر اتفاقا واما تخصيص القطعي المتن
بالظني من الاخبار فالحق جوازه وبه قال الجمهور ومنع بعضهم مطلقا عيسى بن ابان يجوز ان كان قد
خص من قبل بقطعي متصلا كان او منفصلا والاولى انما يجوز ان كان العام قد خص من قبل بقطعي منفصل

لان المخصص بالمتصل مجاز عنده دون المنفصل ونقل عنه بمنفصل قطعي او ظني وسعى ان يحمل الظني
على نوع من الاخبار يسميه الحنفية المشهورة لكونه عندهم في قوة القطعي والمراد بالمنفصل والمتصل
المتصل وغير المستقل بالتراخي وعدم التراخي لنا ان الصحابة خصوا القران بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا
من ذلك قوله واحل لكم ما وراء ذلكم وقد خص منه نكاح المراة على عمتها وخالتها فخص بقوله لا تنكح المراة
على عمتها ولا على خالتها واعترض بانهم ان اجمعوا على خروج نحو ذلك من عموم النص فالمخصص هو الاجماع
لا السنة والا فلا نسلم التخصيص بذلك اذ لا دليل عليه فانه لا يتصور فيه دليل سوى الاجماع والغرض
عدمه والجواب انهم اجمعوا على التخصيص بالاجماع بل بخبر الاحاد حيث لم ينكروه لما وقع ولا يكون
التخصيص بالاجماع بل بخبر الواحد ودليله الاجماع قالوا العام وهو الكتاب قطعي والخاص وهو خبر
الواحد ظني فيلزم ترك القطعي بالظني ورد بان الكتاب ولم يتعف بصرفه عن حقيقته الى المجاز فيكون
ظنا قلنا دلالة العموم ظنية وان كان متنه قطعيا والتخصيص انما وقع في الدلالة لانه دفع الدلالة
في بعض المراد فجاز تخصيصها بالظني ولم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بظني وتقريره بعبارة
اخرى فعام الكتاب العام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب
الجمع سيما فرع ويجوز العكس وهو تخصيص الظني بقطعي اتفاقا وقد دعوى الاتفاق نظر فان
منهم من منع التخصيص بغير القران ومنهم من منعه بغير السنة كما سبق وذلك يظهر بالتامل اللهم الا ان يراد
اتفاقا مخصوصا مسئله ويجوز التخصيص بالقياس والترجيح مطلقا جليا كان القياس او لا مخصوصا كان
العام او لا مثال ان يعم قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة المديون وغيره فيخص المديون منه قياسا على
الفقير ثم بعضهم قال لا يجوز بل يقدم العام مطلقا ابن سريج يجوز بالجلي من القياس لتنزله منزلة نص
خاص في افادة الظن لا بالخفي منه اذ ليس كذلك وبه قال بعض الفقهاء ايضا قيل والجلي ما كان علته منصوصا
عليها وقيل ما كانت مناسبة وقيل هو ما لو حكم بخلاف نقض الحكم وهذا اخذ للنهي مثله في الخفا
فرابان كان العام قد خص من قبل بمنفصل جاز تخصيصه بالقياس والا فلا ابان ان كان العام مخصصا
بالقياس قطعي جاز والا فلا لكم انا قد بينا ان العموم والقياس متعارضان في القدر الذي يتناوله القياس
ودليل وجوب العمل بهما قطعي لطرفي وجوب العمل بالعموم فجاز تخصيصه به فيبقى العام على مقتضى
القياس لان الجمع بين الادلة مهما امكن هو الواجب قالوا قدم معاذ الخبر على القياس حيث قال له عليه السلام
ان وجهه الى اليمن بم تحكم فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسوله قال فان لم تجد قال
اجتهد برايي فاقره على الامر فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسوله فصوبه الرسول صلى الله عليه وسلم
في ذلك وذلك يدل على وجوب تقديم الخبر على القياس وانه لا عبرة به مع وجود الخبر المخالف او واهيه
او الا لك معارض بالسنة فيلزم مكم المنع من تخصيص الكتاب بها بمثل ما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا
ان غاية خبر معاذ انه لا يبطل ذلك بالقياس واما العمل بهما جمعا بين الدليلين فلم يمنعه مسئله ويجوز
التخصيص للكتاب والسنة بالاجماع اذ هو دليل قطعي على ما سياتي في موضعه ان شاء الله تعالى واذا جاز
تخصيص القطعي بالظني فالقطعي اولى وايضا فقد وقع فان اية المواريث عامة في حق الاقارب
وخروج المماليك من ذلك بالاجماع ذكر ذلك ابن الخطيب وكذا ذكره هو وغيره ان خروج العبد عن عموم
اية الجلد المعرف حتى لم يوجب عليه الا نصف الجلد كان بالاجماع لان قوله تعالى فعليهن نصف ما على
المحصنات انما ورد في حق الاماء ولكن يرد هنا سؤال وهو ان يقال لم لا يكون قياس العبد على الامة هو

المخصص عند من يثبت التخصيص بمثل ذلك وهو لا يكون نعم والأظهر القول بأن الاجماع يصلح
مخصصاً ولا يصلح ناسخاً بمجرد اصطلاح مبني على أن النسخ لا يكون إلا بالخطاب الشرعي والتخصيص قد يكون
بغيره من العقل وغيره وأما من جهة المعنى فلا فرق إذ كل من النسخ والتخصيص في الظاهر بالاجماع
وفي التحقيق بما يتضمنه من النص وافهم ذلك **مسألة** عمر والحنفية والحنابلة يخصص
العام بقول الصحابي الذي هو على خلافه إذ هو حجة لكن منهم من قال يخصص العام مطلقاً وبعضهم
إن كان هو الراوي مسألة وهو الذي عليه الجمهور لا يخصص به وإن كان هو الراوي للعام لنا
أن العموم حجة ومذهب الصحابي ليس بحجة كما ثبت ولا يجوز تخصيصه به ولا ترك الدليل إلا لدليل
وانه غير جائز قالوا مخالفة الصحابي للعام يستدعي دليلا وإلا وجب تفسيقه وهو خلاف الاجماع
فيعتبر ذلك الدليل وإن لم يعرف بعينه ويخصص به جمعاً بين الدليلين قلنا إنما يستدعي دليلا في ظنه
وما ظنه المجتهد دليلا لا يكون دليلا على غيره ما لم يعلمه بعينه مع وجه دلالته ولا يجوز لغيره
اتباعه في اعتباره والتخصيص به لأنه تقليد من مجتهد وأنه لا يجوز وقولهم دليله قطعي إذ لو كان
ظنا لبينه دفعا للتهمة معارض بمثل ذلك وإنما لو كان قطعيا لم يخف على غيره ولما جاز مخالفته
صحابي آخر له وأنه جائز اتفاقا **مسألة** قد اختلف في منتهى التخصيص إلى كم هو ومذهب الأكثر إلا أنه
لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقد فسر بما فوق النصف واحتجوا في امتناع الاطلاع عليه لأنا
نعلم عدد أفراد العام وذهب أكثر أهل العدل إلى أنه يجوز تخصيصه حتى لا يبقى من أفراده إلا ثلاثة
بل يجوز إخراجها إلا أحدا القفال بل لا بد من بقائها فيما عدا الاستفهام والمجازاة قال علم وهي ألفاظ
الجمع وكل وأجمعون ونحوها من ألفاظ العموم ولا بد عنده من بقاء الثلاثة في لفظه بعينها بعد التخصيص وأما
في الاستفهام والمجازاة فيجوز حتى لا يبقى إلا واحد وقال بعض المحققين لفظه ذكر القفال وغيره أنه يجوز
تخصيص لفظ من وكل ونحو ذلك مما لم يدخله التعريف وإن انتهت الحال إلى واحد وأما تخصيص لفظ الجمع المعرف فإنه
لا يجوز إلى ما دون الثلاثة انتهى ولا يخفى أن هذا الكلام بعينه الداخل في المفرد المعرف بلام الجنس وذلك واضح
وقد يجوز انتهاؤه إلى اثنين احتج الأكثر بأنه لو قال قتلت كل من في المدينة ولم يقتل إلا ثلاثة أو أربعة وقد
قتلت عدلا عيا ومخطئا وكذلك لو قال كل من دخل داري فهو حر وفسره بثلاثة أو دون قلنا لا نسلم ذلك
ألا ترى أنه لو قال قتلت كل من في المدينة غير ابن الساعي وكان أهلها لا يبقى القاضي إلا ثلاثة لم يعد كذبا هكذا
ذكره عبد وقد يقال هذا مثل من غير قدح في الحجة ولا يكون متوجها وما ذكره أحدا محل النزاع القائلون بجواز
التخصيص إلى واحد قالوا إذا جاز التخصيص استوى إخراج القليل والكثير وقد يقال في تقريره أنه لو امتنع
جواز انتهاء التخصيص إلى الواحد لكان لتخصيصه وإخراج اللفظ عن موضوعه إلى غيره فامتنع بكل
تخصيص وهذا هو الذي رجحه عبد وقد يمنع كون ذلك التخصيص حينئذ بل التخصيص خاص وهو ما يعد معه
لاغيا ومخطئا القفال احتج بأن الألفاظ المعرفة مصرحة بالجمع خاصة بالاستغراق وأقل الجمع ثلاثة
فاستعمالها فيما دون الثلاثة استعمال الشيء في غير حقيقته وما عدا ذلك جار مجرى اسم الجنس الذي يطلق
على القليل والكثير كالماء والعسل قلنا فيلزم أن لا يسوغ العدول بها عن الاستغراق لأنها موضوعة
له إذ يلزم استعمال الشيء في غير حقيقته وهو سائغ وأيضا فإن الكلام في أقل مرتبة يخص إليها العام
لا في أقل مرتبة يطلق عليها الجمع فإن الجمع ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكمهما ولا تعلق لأحدهما بالآخر
ولا يكون المثبت لأحدهما مثبتا للآخر وهذا هو الجواب أيضا على من أجاز التخصيص إلى اثنين لأن أقل

الجمع وأنت خبير بأن هذه المسألة موضعها آخر لأنها كلام في التخصيص لا المخصص **مسألة** قد عرفنا
إذا قال الشارع قولا يشمل الأمة أو النهي على سبيل العموم وليس في ذلك القول أن حكم الرسول حكمها على سبيل
الخصوصية ثم فعل أو ترك خلاف ما نهى عنه أو أمر به ولم يذكر أن حكمه حكمها في ذلك على التعيين لكنه
قد ثبت وجوب اتباع الأمة له بدليل عام في جميع أفعاله فإنه يجوز التخصيص لذلك القول العام بفعله أو تركه
بناء على كونه حجة فيعلم أنه لم يدخل في حكم العموم حيث صدر ذلك قبل إمكان العمل أو كان بعد إمكانه
كان نسخا لا تخصيصا ولا يصير ذلك الدليل العام في جميع أفعاله مخصصا بالعموم المتقدم ذكره بل يجب على
الأمة العمل بموافق الفعل وهو دليل وجوب الاتباع فيتبع في فعله وأنت خبير أنه على هذا يجب أن يكون
الفعل بعد الإمكان وأنه يخرج ذلك عن التخصيص إلى النسخ إذ لم يبق التحريم في حقه ولا في حق الأمة
لا عدم تحريم النسخ قبل الإمكان ولا يكون فعله عنده هو مخصصا للعموم المتقدم لا يجب فلم الدليل
على أن الفعل ذلك يخصه خج وابن الحاجب وغيرهما بل يصير ذلك الدليل العام في جميع أفعاله مخصصا
بذلك العموم ولا يتعداه الفعل فيقتضي ذلك عدم التعميم ويدل على تخصيصه صلى الله عليه وسلم وحده فيلزم على الأمة
موجب ذلك القول ولا يجب عليهم الاقتداء به في الفعل ومثال المسألة أن يقول الوصال في الصوم أو استقبال
القبلة عند قضاء الحاجة أو كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم يفعل ذلك فإن كان في ذلك القول العام
أن حكمه حكمها على سبيل الخصوصية بأن يقول علي وعلى كل مسلم كان فعله نسخا لا تخصيصا وإن ثبت أن
حكمها حكمه بدليل خاص في ذلك الفعل فهو أيضا نسخ لتحريمه إذ لم يبق التحريم لا في حقه ولا في حق الأمة على ما مر
فإن قيل إنه يلزم على الأمة موجب ذلك القول مطلقا وأين التعارض في مثل ذلك في حق الأمة إذ فعله
استعداه لا لدليل لأن الفعل لا دلالة له والأصل عدم ما يدل على تعديه ولا يكون حجة قلنا بل هو حجة
كقوله صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى واتبعوه ونحو ذلك وإذ ثبت أنه وأمته سواء في الشرع إلا ما خصه به على ما تبين
بأن ذلك أيضا يدل لنا أن الفعل خاص والقول عام والعمل بالخاص أولى كغيره ولا يبقى القول على ظاهره
في حق الأمة والفعل لا دلالة له إنما الدليل هو القول الأول ودليل الاتباع أما الأول ففي كل المكلف
وأما الثاني ففي كل المكلف في جميع الأفعال والأول أخص حيث لم يعم كل فعل فكان العمل به أولى قلت
الدليل مجموع دليل الاتباع مع الفعل إذ مجرد إيجاب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم لا يدل على وجوب اتباعه في كل ما لم يصدر عنه
ذلك الفعل فيكون المجموع أخص **مسألة** ويجوز التخصيص بالتقرير وإذا علم صلى الله عليه وسلم بفعل المكلف مخالف للعموم
فلم ينكره كان مخصصا للفاعل فلو ثبت معنى هو العلة لتقريره حمل عليه من يوافقه في ذلك المعنى إما بالقياس
وإما بقوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لنا أن سكوته دليل جواز الفعل إذ علم من حاله صلى الله عليه وسلم أنه لو لم
يكن جائزا لما سكت عن إنكاره وإذا ثبت أنه دليل الجواز وجب التخصيص به جمعا بين الدليلين كالقول في
الفعل وأما إذا ثبت معنى هو العلة فالجواز يتعدى إلى غيره لتعدي دليله إما بالقياس فظاهر وأما
بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فلتخصيصه إجماعا بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الأحكام قطعا
فإنه قد يجب أو يحرم الفعل على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الطاهر دون الحائض وعلى المقيم دون المسافر
إلى غير ذلك ولم يعلم هاهنا عدم الفارق **مسألة** ويجوز أيضا تخصيص العام بالمفهوم إن قلنا به
كالمنطوق سواء كان مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة مثاله أن يقول في الأنعام زكاة وهذا
عام للسائمة والمعلوفة ثم يقول في الغنم السائمة زكاة فيدل بالمفهوم على أنه لا زكاة في المعلوفة فيخصص
الأول بالسائمة ويخرج عنه المعلوفة لنا أنه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فوجب

ولا يشترط في المعارضة التساوي في القوة والضعف ولذا يخص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد

مسئلة الجواب ان لم يكن مستقلا بدون السؤال كان في عمومه وخصوصه تابعا للسؤال حتى لو
قيل هل يجوز الوضوء بماء البحر فقال نعم كان عاما ولو قيل هل يجوز لي الوضوء بماء البحر فقال نعم كان
خاصا وهذا لا نزاع فيه الا ما روي عن الشافعي حيث ذهب الى دلالة الجواب على جواز الوضوء بماء البحر
لكل احد في الصورة الثانية ايضا مصيرا منه الى ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام
الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وانما الكلام هنا على النزاع فيما بني على مستقل بان يكون مع قطع
النظر عن السؤال وافيا بالمقصود على سبب خاص سواء كان ذلك السبب سؤالا ام لا هل يعتبر بعموم
اللفظ او بخصوص السبب فعند الاكثر ان المعتبر عموم اللفظ ولا يخص ذلك العموم بسببه فيحكم
في الصورتين الاتيتين بطهورية كل ماء وطهر كل اهاب ومثال الاول وهو ما يكون السبب سؤالا كقوله
صلعم حين سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وكقوله
وقد قيل [illegible] وقد مات هلا انتفعتم باهابها ايما اهاب دبغ فقد طهر هكذا ذكره والذي
في المنهج وغيره انه مر بشاة ميمونة فقال ذلك من غير سؤال فيكون على هذا مثالا للثاني وهو ما
يكون السبب غير سؤال بعض الشافعية لا عبرة بعموم اللفظ انما المعتبر خصوص السبب ولا يتعداه
الا بدليل فيحكم بطهورية ماء بئر بضاعة وطهر اهاب شاة ميمونة فقط لنا ان الدليل انما
هو اللفظ لا السبب واللفظ عام ولا يجوز العدول عن ظاهره لغير دلالة وخصوص السبب لا يصلح معارضا
اذ لا منافاة قطعا فانه لو قال تمسكوا بهذا العموم لم يكن مناقضا وهما لفظ الظاهر وايضا فان الاصل
عدم المنافاة فمن ادعاها فعليه البيان وحينئذ يكون الحكم عاما وقد يقال انا لم ننكر كون اللفظ
عاما ولم نقل بان السبب هو الدليل وانما قلنا ان السبب قرينة تقتضي قصر العموم على ذلك السبب والقرائن
لها اثر في صرف العموم عما تقتضيه ظاهره ولنا ايضا ان الصحابة عمموا اكثر العمومات مع ابتنائها على
اسباب خاصة كاية السرقة واية الظهار واية اللعان واية القذف فانها نزلت في سرقة المجن او رداء
صفوان على اختلاف الرواية وفي سلمة بن صخر وفي هلال بن امية وفي عائشة واعترض بانهم عدوا الحكم
عما ذكر للعلم بذلك من ضرورة الدين لا للخطاب الوارد على السبب وقد يجاب بان ذلك احتمال بعيد لا
يدفع الظهور قالوا لو كان عاما للسبب ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لانه بعض الافراد
فيحكم الحاكم حتى يجوز في المثال الحكم بعدم طهورية ماء بئر بضاعة وطهارة اهاب الشاة وبطلانه
قطعي ومتفق عليه قلنا اخص من سببها لدلالة العموم بالمنع عن اخراجه للقطع بدخوله في الارادة ولابد
ان يدل دليل على ارادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن اخراج غيره دونه قالوا لو عم
السبب وغيره كان نسبة السبب اليهما على سواء واذا لم يخص السبب بحكم فلا يكون لذكره فائدة ولم سال الشافعي [illegible] بيانه
وبدونه وحفظه بعض [illegible] في ذلك ولم يقع الاختلاف فيه عادة قلنا لا يلزم من انتفاء الفائدة
المعينة انتفاء الفائدة مطلقا فان فيه فائدة اخرى وهو منع تخصيصه بالاجتهاد ونفس معرفة
الاسباب اذ ليس كل معرفة يراد للعمل بها **مسئلة** الجمهور لا يخص الحديث العام بمذهب راويه
الصحابي على خلافه خلافا للحنابلة والحنفية سائل تخصيصه ومثال ذلك ما روى عن ابن عباس ان النبي صلعم
قال من بدل دينه فاقتلوه وكان يرى ان ذلك في الرجال دون النساء لنا انه انما خالف ما رواه بالاجتهاد
فعدل الى التأويل لقرينة بحسب ظنه وتأويله مذهب لا حجة وليس برواية عن النبي صلعم اذ لم يبين ذلك قالوا لم

[illegible] اساغه واجب بعلم ان قوله في الاحتجاج بتأويله مذهب ليس على ما ينبغي اذ نصب محل الكلام والتخصيص
الحديث بمذهب راويه الصحابي لا بتأويله مذهب وهو كما ترى فكان الاولى ان يقال لانه ليس بحجة على ما ذكرنا
في هذه المسئلة بعينها فان المؤلف عدّه ذكرها في موضعين بهما لانه مشاكل فيما سبقنا الكلام فيهما في الموضع
الاول احتجاجا وسؤالا وجوابا فلذا احالنا هنا هذا الاسلوب حيث حصل بذلك الغرض المطلوب وليس
للمؤلف اعتذار عن التكرار الا ما عنى ان يقال الكلام هنا في مذهب الراوي نفسه وهناك في مذهب غير الراوي
ونحو ذلك مما لا يجدي الا في الخصم ما هنا الى ما هناك يكفي ويغني والله اعلم **مسئلة** اذا ورد عام يتناول انواعا
من المتناولات والمخاطبون به انما يتناولون نوعا دون نوع واحد مما يتناوله اللفظ بعمومه فانه لا يخص العلم بالعادة
ويكون المراد ذلك النوع خاصة خلافا للحنفية مثل ان يقول حرمت الربا في الطعام وانه يتناول البر وغيره
ونفرض ان عادتهم تناول البر فقط فمع حرمة الربا عند الجمهور كل مطعوم والمعتبر تناول اللفظ لا تناولهم
عادة وتخص حرمته البر عندهم لنا ان اللفظ عام لغة وهو ظاهر وعرفا اذ لم يطرأ عليه عرف يغيره اذ
المفروض ان المعتاد اكلهم البر والطعام باق على عمومه واذا كان كذلك وجب العمل به حتى يثبت تخصيصه
بدليل والاصل عدمه لان الفرض انه لم يوجد ما يتوهم كونه دليلا للتخصيص سوى عادتهم وهي ليست بدليل واعترض
بان هذا الكلام انما يصلح في مقام المنع دون الاستدلال لان النزاع لم يقع الا في مثل هذا العرف والعادة
هل يدل على ان المراد بهذا العموم الخصوص او لا قالوا يخص بالمعتاد عرفا كما يخص الدابة بذوات الاربع
بعد كونه في اللغة لكل ما يدب قلنا انا فرضنا ان الاسم قد صار حقيقة فيه بالغلبة فانه يختص به
ولا عموم وكان المخصص عليه الاسم لا غلبة العادة والفرض انما وقع في غلبة العادة فقط والا تعرض
ذلك فلا تخصيص لان ذلك في الدابة ونحوها التخصيص للاسم بذلك المسمى عرفا حالا او مآلا فيه فان العادة في تناوله
لا في غلبة الاسم عليه اذ المفروض ذلك **مسئلة** واذا كان الخطاب مركبا من جملتين احداهما معطوفة على الاخرى
هل يجب اذا ظهر في الاولى شيء ان يضمر في الثانية اذا لم يظهر اولا بل اذا وجب ذلك وكان هذا المضمر في الجملة الثانية
تخصيصا لما ثبت به الجملة الثانية اولا الذي عليه ش واصحابه وهو المذهب انه لا يخص العموم في الاولى
بتقدير ما يخص به ما في المعطوف وهو ما ظهر مع العام المعطوف عليه خلافا للحنفية فانهم يوجبون
تخصيصه بذلك ومثال المسئلة كقوله صلعم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده فالتقدير هنا
عند الحنفية ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي وانما قدر بكافر لوجوب اشتراك الجملتين في الحكم لان حرف
العطف يقتضي ذلك ولما كان الكافر المعاهد يقتل بالكافر المعاهد بالاجماع كان للكافر المقدر علة ممن المعاهد
به هو الحربي فلذا قدر حربي ايضا واذا كان كذلك وجب ان يقدر في المعطوف عليه حربي ايضا فيكون
الكافر الاول الحربي فقط لكون الثاني كذلك فيبقى الذمي داخلا تحت قوله تعالى ان النفس بالنفس فيقتل المسلم
بالذمي وهذا التقرير هو المذكور في كتب الاصحاب وتقرير المنهج وغيره ان عندهم الاول عام خص عنه الذمي
بالنصوص الواردة في قتل النفس بالنفس فاختص الحكم بالحربي فيلزم ان يكون الثاني ايضا عاما وان خص
عنه شيء لدليل وقد دل النص والاجماع على قتل المعاهد بالذمي فاختص الحكم بالحربي اي لا يقتل ذو عهد
بكافر حربي وذكر في المحصول وغيره ان عطف ما فيه العام على ما فيه المخصص كما لو قيل لا يقتل الذمي بكافر
ولا المسلم بكافر هل يقتضي تخصيص العام فعندنا لا وعندهم نعم لنا ان الموجب للعموم في المذكور والمقدر
متحقق لوقوع النكرة في سياق النفي والمخصص موجود في الثاني وهو النص والاجماع دون الاول فوجب القول بالخصوص
في الثاني دون الاول قالوا لو كان الاول عاما للذمي لكان المعطوف وهو قوله ولا ذو عهد في عهده ايضا كذلك

التخصيص بالعادة

ضرورة اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته وليس كذلك لان الكافر لا يقتل بالمعاهد
انما هو الحربي دون الذمي وحاصل كلامهم انهم يدعون ان في مثل هذا العطف عموم المعطوف عليه
مستلزم لعموم المعطوف لا ان هذا التقرير ناظر الى الاستدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم وتقرير المنتهى
ثبوت الملزوم على تقدير اللازم فافهم قلنا لا نسلم لزوم اضمار حربي في تقديره في المعطوف عليه ولان
ما ذكرتم يقتضي ذلك كيف ولو قدر لكان غير الاول بالحربي لزم ان يكون الحديث دليلا على وجوب قتل المسلم
بالذمي لانه لا يدل على نفي عدم وجوب القصاص بكون الكافر حربيا فعدم انتفاء العدم في الحكم
فيلزم وجوب القصاص ولا قائل بكون الحديث دليلا على وجوب قتل المسلم بالذمي سلمنا وجوب شارك فيهما
فيما بعده فلا نسلم وجوب تقدير شيء هنا في المعطوف لم يرده بل ولا يقتل ذو عهد ما دام في عهده
عما يحرم العهد فقط بقرينة ترتيب الحكم على الوصف وعدم لو قدر لكان غير مسمع ما دام ذي العهد
مطلقا حتى بالمسلم وانه باطل بالاتفاق ولكان في عهده حشوا اذ يحصل ذلك المعنى بدونه لانه لا فرق
بين قوله ولا ذو عهد وقوله ولا ذو عهد في عهده ويمكن ان يجاب عن الاول بانه ثبت قتل
المعاهد بعمومات القصاص لا ان في حمله على نفي الحقيقة امتناع القتل نظرا الى ظاهر الحديث وايضا
فاثبات القتل بالعمومات رجوع الى التقدير وعن الثاني بان لو قال ولا ذو عهد فقط لحكمنا بانهم لا يقتلون
اصلا ولو انقضى عهدهم ومتى زاد في عهده حكمنا بانهم لا يقتلون ما داموا معاهدين **مسألة**
يجوز تخصيص الخبر جائز كالامر والنهي وقيل لا يجوز لنا ان التخصيص تفسير مراد المتكلم بالعموم
والحكم وارد على الخطاب الذي يفيد بظاهره العموم ولا يريد به العموم وسواء في ذلك الخبر والانشاء
مع كما جاز في الانشاء وايضا فقد وقع انه دليل الجواز فان قوله تعالى واوتيت من كل شيء عموم
مخصوص لانها لم تؤت من السماء وما فيها ولان المعدومات وما تاخر عنها او تقدم ومن اكثر الاشياء
وقيها قالوا الحكمة تمنع عن وقوعه في الخبر وان جاز من جهة القدرة واللغة لان التخصيص يكون معه
العموم كذبا بخلاف الانشاء فانه لا يقبل صدقا ولا كذبا قلنا انما يكون كذلك لو اراد المخاطب به عما تضمنه
ظاهره وهو انما اراد الباقي بعد التخصيص فلا يكون كذبا فان قيل هو خلاف الحكمة لانه تعريض للاعتقاد الجهل
قلنا لا لان اكثر العمومات مخصص فعلى السامع لذلك التاني حتى يبحث عن المخصصات فان اقدم عليه من
دون بحث فالتاني من جهة نفسه وهذه المسألة انما من مباحث التخصيص لا المخصص وكان لها موضع اخر
مسألة وذكر حكم لجملة لا يخصصه ذكره مرة اخرى لبعضها فيحمل الجملة على عمومها ولا يخصص بذلك البعض
المذكور ويحمل عليه ابو ثور لا يخصصه والمراد بها ذلك البعض قال ع وهذا هو الذي عمده ابن
الحاجب حيث حكى عن الجمهور انه اذا وافق الخاص العام في حكم ولا يخصص خلافا لابي ثور قال سعد الدين
هذا اذا وافق الخاص في الحكم فان حكم على الخاص بما حكم به على العام بشرط ان لا يكون للخاص مفهوم مخالفة
يقتضي نفي الحكم عن غيره من افراد العلم كما اذا قيل في الغنم زكوة في الغنم السائمة زكوة وانما ترك هذا
القيد اعتمادا على ما سبق وكما انه ان العام يخص بالمفهوم اسهى مثاله قوله تعالى وللمطلقات متاع
بالمعروف قال ابو ثور اراد به التي لم يسم لها ولم يمس وان كان يقتضي بظاهره وجوب المتعة لكل مطلقة
لان المطلقات يشمل من سمي لها ومن لم يسم لها والممسوسة وغيرها وذلك لقوله تعالى في اية اخرى ومتعوهن
والضمير عائد الى المطلقات والمراد هنا من لم يسم لها ولم يمس وذلك يقتضي الخصوص وقد ذكر بعضهم انهم
يقولون انه يذكر ذلك البعض بلفظ ظاهر لا كناية وعلى هذا المثال المناسب ما ذكره ابن الحاجب وهو قوله ص ايما اهاب

دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها فعم الطهارة كل اهاب ولا يختص بالشاة لنا
انه لا تعارض بينهما لعدم المنافاة بين العام والخاص وكان هو الموجب للتخصيص لانه اذا تعارضا تعذر
العمل بهما من كل وجه فيصار الى العمل بهما من وجه واذا لم يتعارضا يجب العمل بهما من كل وجه من غير تخصيص عملا
بالمقتضي السالم عن المعارض قال وقد ذكرتم ان المفهوم يخصص العموم ومفهوم الخاص نفي الحكم عن سائر
صور العام فوجب ان يخصصه قلنا لا نسلم انما ذكرته يقتضي ان يكون الامر كذلك اذ لا يسمع تعليق
الحكم بالجملة ثم يذكر بعضها بالمذا لا يخصصها كيف وذلك من مفهوم اللقب وانه مردود والحاصل
ان هذا فرع الخلاف في مفهوم اللقب فمن اثبته خص به ومن لا فلا **مسألة** واذا ذكر عام وبعده
ضمير يرجع الى بعض ما تناوله فان عود الضمير حسبما الى بعض العموم لا يقتضي تخصيصه مثال ذلك كقوله تعالى
لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الى قوله الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فالعفو
فقط دون الصغيرة والمجنونة لكون الضمير في يعفون انما يرجع الى من يملك العفو بل يعم من يملك العفو ومن لا
يملكه الجويني بل ذلك يقتضي تخصيص العام وتوقف ابو الحسين والمذكور في المنتهى ان ابا الحسين يقول بمقالة
الجويني وكذا في بعض نسخ المعتاز لنا انهما لفظان ولا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا
اخراج الاخر وصيرورته مجازا بقياسه ان يكون ظاهر الضمير عاما وهو حسن ولا يلزم مثله في المرجوع اليه
قالوا يلزم من خصوص الضمير عاما مع انما عموم ما له الضمير مخالفة الضمير المرجوع اليه وانه خلاف الظاهر قلنا
ويلزم ايضا في الاول مخالفة ظاهره لو خص فتعارضا والترجيح معنا كما سيجيء سلمنا التكافؤ فاية لا يحمل على التخصيص
الا بتشتم ساف نحو اقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة او ما يجري مجراه نحو اقتلوا المشركين اكرموا اهل الذمة
ولا شيء هنا ولا ما يجري مجراه القائل بالوقف قال لا بد من تخصيص المظهر كما تساويا لما يلزم في الضمير من مخالفة
الظاهر حيث رجع الى الكل وان يدمنه البعض او تخصيص المضمر وذلك بان يحمل كنايته عن الكل ثم يقصر على من يملك
العفو فقط لما يلزم من مخالفة الظاهر في النساء وانه بدمن يملك العفو فيكون الضمير على خلاف ظاهره والحاصل
انه لا بد من تخصيص احدهما لسدفع مخالفة الظاهر في الاخر والتعين تحكم فوجب الوقف قلنا الظاهر اولى
فيكون الضمير الاضعف اولى بالتخصيص والصرف عن الظاهر **مسألة** ولا يتحقق باتفاق العقلاء تعارض
العمومين في حكم قطعي ويدفع عدم صحته تعارضهما فيه فيعني الموافق فيما يقتضي الدلالة القطعية على تناوله
له وتظهر ان المراد بالاخر ما عدا ذلك ولكن هذا في حال المبهم الا ان المراد ان كلا من ذينك العمومين المتناولين لذلك
الحكم القطعي نطقي متناول الا نسلم عدم صحة تعارضهما حيث كان ذلك في مسائل اصول الدين والا لزم حقيقة
مقتضاهما ويلزم وقوع المتنافيين ولا تصور فيهما ترجيح لانه فرع تفاوت في احتمال النقيض وذلك لا يتصور
في القطعي ويصح تعارضهما في حكم اجتهادي كقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله او ما ملكت ايمانكم
فالاولى عامة من حيث لم يفصل في تحريم الجمع بينهما في الاستمتاع بين الحرائر والاماء وان كانت خاصة من حيث
تناولها للاختين فقط والثانية عامة بالنظر الى الاختين وغيرهما خاصة من حيث لم يتناول الحرائر فيعمل بالترجيح
فايهما وجد فيه احد الاشياء المرجحة المرجحة المذكورة انشاء الله تعالى دون الاخر وجب العمل به والعمل بالاخر
وهذا حيث لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه واما لو امكن جمع لان الجمع بين الادلة مهما امكن هو الواجب
اذ فيه عدم الغاء الكلام الحكيم كما روي عن قوم منهم الخطابي انهم تاولوا واجب في قوله ص الغسل يوم
الجمعة واجب على كل محتلم بلازم من باب الاستحسان كما تقول حقك علي واجب ومعاشرته ومن قوله ص من توضى
فيها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل واكثرها فان تعذر الجمع بينهما او ترجيح احدهما فالتعارض على حد

لا يظهر معه مرجح اخذ بهما اختيار عند الجمهور وفيه خلاف ابن الحنبلي اطرحا معا واخذ في الحادثة بغيرهما من الادلة الشرعية ان وجد والارجع فيها الى حكم العقل وغيره وليست حينئذ التخيير بينهما محاذ المجتهد ايهما شاء لنا ان احدهما باطل بلا شك اما بالاصالة او بالطرو فاما ان يعمل بهما وفيه لزوم اجتماع التحليل والتحريم وهو ساقط او باحدهما معينا وهو تحكم باطل او مخيرا وفيه الاقدام على ما لا يؤمن فيه وذلك غير جائز وايضا لا يحصل الا الشك والعمل به في الاحكام لا يجوز فلم يبق الا ان يطرحا ويعمل في الحادثة بغيرهما قالوا انا نقطع ان احدهما ناسخ للاخر وانه يجب العمل به وكل منهما يجوز فيه ذلك ولا وجه لابطالهما معا مع سقوط احدهما فيحتم العمل باحدهما لا بعينه كالامر بالاستباحة على التخيير في خلاف ذلك طرح الاخبار والامارات مع امكان استعمالها قلنا لا نسلم ذكرنا ما ذكرناه وايضا فان التخيير مفتقر الى دليل يدل عليه نحو افعل كذا او كذا او نوى بأو ولا دليل عليه هنا كيف وذلك يشمل التخيير بين واجب ومحرم وهو لا يصح اتفاقا فرع على اصل القائلين بالتخيير ان الحال مختلف بالنظر الى المجتهد وما يحصل له الخيار اولا وثانيا وله في المرة الثانية ان يختار خلاف ما اختاره اولا اذ الكل صواب والمجتهد لا يطرف التعدي في حق نفسه وبالنظر الى الحاكم اذا اختار احد تلك الاخبار والامارات ليس له ان يختار ثانيا ما اختاره اولا اذا لم يظهر وجه الرجحان ثانيا لان الكل وان كان صوابا الا ان التنقل يورث التهمة ولهذا قال الرازي لو جاز ذلك لصحت العمل والشرع لفصلا نحو ان يختار ثانيا خلاف ما اختاره اولا لكن ورد في الاثر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لابي بكر اذا اجتهدت فلا تقض في شيء بحكمين وروي قضاؤك فلهذا وجب ان يلزم الحاكم طريقه واحده وبالنظر الى المفتي اذا اراد ان يفتي غيره فمنهم من يقول له ان يفتي العامي باخذ تلك الاحكام وليس له اذا العامي لا هداية له ومنهم من يقول بل يبين له الاقوال ويخيره فيها لكن لا يضيع لانه ما وسع الله تعالى بخلاف الحاكم فانه موضوع لفصل الخصام والفصل يكون بالحزم على احدها لا بالتخيير وهذا الفرع منقول بلفظه من شروح الجوهرة

مسئلة وإذا تعارض العام والخاص عمل بالمتأخر ان علم تأخره لكن اذا تأخر الخاص وكان موصولا بالعام كان مخصصا له واما اذا كان متراخيا عنه فانه يكون ناسخا له في قدر ما تناوله حتى يكون العام قطعيا فيما بقي لا ظنيا كالعام الذي خص منه البعض وظاهر كلام المتن ان العمل بالعام المتأخر مطلقا اعم من ان كان اولا وان حضر فانه لا يكون ذلك قبل النسخ فقط وانه لا نافي حيث لم يتراخ عنه لان نسخ الشيء قبل امكان فعله لا يجوز عندنا والجمهور وقد ذكر بعض العارفين ان اصحابنا والحنفية لا يفرقون في ان العام يبنى على الخاص حيث تأخر العام ولو كان غير متراخ وان مسئلة الخلاف بينهم وبين الشافعية انما هي حيث يرد العام بعد امكان العمل بالخاص المتقدم وان جهل المتأخر منهما اطرحا واخذ في الحادثة بغيرهما وانت تعلم انه انما يطرح من العام مقابل الخاص فقط بل يجب ان يبني العام على الخاص مطلقا ومعنى بنائه عليه كذلك ان يعمل بالخاص فيما تناوله وبالعام فيما بقي سوا تقدم العام او الخاص او جهل التاريخ ليحصل العمل بهما جميعا فانه اولى من اطراحهما ومن اطراح احدهما وظاهر كلامهم ان ذلك من قبيل التخصيص حيث تقدم الخاص ولو كان ورود العام متراخيا عنه ويقولون تقدم الخصوص قرينة مشعرة بانه ما اريد بالعموم بل المراد ما عداه وكذا حيث جهل التاريخ واما حيث تأخر الخاص موصولا فالواضح انه تخصيص وكذا على ما ذكره بعض اصحابنا حيث يكون متراخيا وهو الذي يشعر به سياق المتن والذي يفهم من كلامهم انه مع العلم بتراخي الخاص من قبيل النسخ لا التخصيص لنا ان ابن عباس قال كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث وهو ظاهر في اخذ الجماعة بذلك فكان اجماعا والعام المتأخر احدث فوجب الاخذ به وترك الخاص المتقدم به وهو المطلوب واما اطراحهما عند جهل التاريخ فلاحتمال ان يكون الخاص متأخرا عن العام وان يكون حكمه لتقدمه فيتوقف في مورد الخاص ويطلب

بأن الخاص قطعي ودلالة العام ظنية فيجوز ان يراد ما عدا الخاص فلذلك يكون الخاص فيه دليل آخر قال الرازي بانه على الخاص عند الجهل عدم اهمال كلام الحكيم اذ مع العمل بالخاص يعمل بعض العام وايضا فان ما جهل حاله يجوز المقارنة وتأخر الخاص وتقدمه وفي الاولين يعمل بالخاص اتفاقا فيضعف النظر الى الوجه الثالث وان نظر اليه دفعه ما تقدم من الدليلين وقالوا لو خصص العام متأخرا بل ابطلنا الخاص كما ابطلنا القاطع بالمظنون وهو اسقاطه قطعا قلنا العموم مساو للخصوص كتناول الخاص له فهو كتعارض العموم والخصوص فكما انهما يطرحان حيث عند جهل التاريخ ولا مرجح ويعمل بما علم تأخره من ذلك كذلك هاهنا فانه اذا قال افتلوا زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمثابة لا تقتلن زيدا ولا عمرا الى ان يأتي على الافراد واحدا واحدا وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال ذلك لكان ناسخا لقوله اولا زيدا فكذا ما هو بمثابته وايضا فان المخصص للعام بيان له فكيف يكون متقدما عليه وقد يمنع مساواة التأويلين واسقاط المرجح ويجاب عن الثالث بانه لا يمتنع ان يرد الكلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده ويحقق ذلك ما ثبت من انه يتقدم ذاته ويتأخر وصف كونه بيانا هذا هو الكلام في تقدم الخاص وتأخره وعند جهل التاريخ واما ان اقترنا فهو كتأخر الخاص في انه يجب ان يكون الخاص مخصصا للعام ممن ذكر هذا الرازي في محصوله قال سعد الدين وفي اصول الحنفية ان المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو يوجب حكم التعارض في قدر ما تناولاه لكن لا يخفى ان المقارنة بمعنى المعية انما يتصور في فعل خاص للنبي صلى الله عليه وسلم مع قول عام

مسئلة ويحرم العمل بالعام قبل البحث والتفتيش عن خصوصه حتى يغلب في الظن عدمه الصحيح ولا يجب البحث ابدا بل يعمل بالعام حين يوجد المخصص واعلم ان ابن الحاجب نقل ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وكلامه يشير الى ان الصيرفي مخالف للاجماع لكن ذكر بعضهم ان مراده انه قبل وقت العمل فقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما فان تبين ظهور الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد صرح بذلك الجويني ثم قال وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وقال العراقي لا خلاف في انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص لان شرط دلالة العام انتفاء المخصص ولا بد من معرفة الشرط احتج الصيرفي بان العموم حقيقة في الاستغراق والحقائق يلزم التمسك بظاهرها من دون طلب المجازات وايضا فان الاصل في العموم عدم المخصص فيلزم العمل على العموم ما لم يسمع مخصص قلنا ذلك مسلم لو لم يعرض ما يصرف عن الظن بقائه على ظاهره لان العمل بالشك في الاحكام الشرعية لا يجوز كما تقدم لكنه قد عرض ذلك اذ لضعف الظن ببقائه كذلك ولا يقوى الا بعد البحث لكثرة المخصص في الشرع حتى انه قيل لا عام الا مخصص الا قوله تعالى والله بكل شيء عليم

فرع ويكفي في البحث عن المخصص وقوعه حيث يعلق على النفس ظن فقده حيث صدر البحث من مطلع على مظان الادلة وقال الباقلاني لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بفقده بنفسه لنا ان الواجب في الاحكام العمل فيها على العلم ان امكن والا فعلى الظن والعلم طريقه منسدة لاتساع نطاق الاسلام وانتشار الاحاديث النبوية في الاقطار فلا احد يتسلل الى الوقوف عليها على النص واذا اعوز النص وجب الرجوع الى الظن قال العالم الصحيح بان العام متى كان مخصوصا لم يبق حجة في الشمول ومهما لم نعثر على المخصص لم نأمن انه يكون على خلاف ظاهره ومع تجويزنا لذلك يكون عملنا بما لم يبق حجته فلم يكن بد من البحث حتى نقف على حقيقة الامر قلنا لو اشترط القطع اذن لبطل العمل بالعمومات النصية المعمول بها اتفاقا اذ القطع لا سبيل اليه والعادة عدم الوجود للحكم ان الحكم فيما ذكر كما ذكر كذلك حال كل دليل مع معارضه فيمنع العمل به قبل البحث عن المعارض ويكفي غلبة الظن عندنا ويشترط القطع عند الباقلاني

مسئلة نفي المساواة نحو قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضي العموم فيدل على عدم جميع وجوه المساواة خلافا لقوم قالوا لا يقتل مسلم بكافر ولو ذميا لكفره لا كل عام في جميع وجوه الاكل والشرب عام

في جميع وجوه الضرب حلا بعضه فمن لم يجوز قتل المسلم بالذمي قلنا لنفي دخل على نكرة لأن الجملة
نكرة بإجماع النحاة ولذلك توصف بها النكرة دون المعرفة كغيره من المنكرات وليس هذا قياسا في اللغة
بل استدلال فيها بالاستقراء والتمييز فيشمل كغيره لمثل لا اشترى وقد يقال يصرح النحاة بأن التعريف
والتنكير من خواص الاسم يعني كون الجملة نكرة والمحققون منهم على أن المراد تنكير الجملة أن المفرد يسبك منها
نكرة وعموم الفعل المنفي ليس من جهة تنكيره بل من جهة ما تضمنه من المصدر نكرة فمعنى لا استوى زيد
وعمرو لا ثبت استواؤهما قالوا لو كان عاما لما صدق لأنه لا بد بين كل أمرين من مساواة من وجه وأقله
المساواة في سلب ما عداهما عنهما قلنا إذا أطلق المساواة فالمراد نفي مساواة يصح انتفاؤها وإن كان
ظاهرا في العموم وهو من قبيل ما خصصه العقل نحو الله خالق كل شيء أي خالق كل شيء يخلق **مسألة** الفعل
المتعدي إذا وقع في سياق النفي أو الشرط عليه من دون تعرض للمفعول مثل والله لا أكلت أو ما في معناه من النكرة
الواقعة في الشرط المستعمل موقع اليمين التي للمنع مثل إن أكلت فأنت حر فإنه للمنع من الأكل إذا اشتغل الحريم مطلوب
بأسفل الأكل فهو عام في مفعولاته فيصح تخصيصه قال عضد الدين حتى لو قال أردت مأكولا خاصا قبل أبو حنيفة
لا يقبل تخصيصا ولو خصصه بمأكول لم يقبل منه هذا نزاع للخلاف ومرجع النزاع إذ لا نزاع في أنه يحنث بكل مأكول
على ما هو مقتضى العموم إلا أنه عندنا عام لفظي يقبل التخصيص كسائر العمومات وعنده عام عقلي لا دخل فيه
للإرادة ولا يترك سببها لنا أن لا أكل لنفي حقيقة الأكل وإنما يتحقق نفيه بالنسبة إلى كل مأكول لا بحث
بأي أكل اتفاقا فلو ذلك هو معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص كما صرح به قالوا لا أكل لكذا إذ هو حقيقة الفعل
لا بالنسبة إلى شيء إذ لو كان عاما في مفعولاته لعم في سائر المتعلقات كالزمان والمكان فيقبل التخصيص فيها
قلنا بل هو للحقيقة بالنسبة إلى المفعول إذ لا يتحقق إلا بذلك كما ذكرنا وإنما لم يقبل التخصيص في غيره لأن
المفعول به مقدار لوجوب تعلقه ولذا قيل المتعدي ما لا يعقل إلا متعلقه فكان كالمذكور وهو نحو لكذا لا أكلت
شيئا ولا نزاع في أنه لو ذكر لكان عاما وقابلا للتخصيص وأما غيره فإنه كالمحذوف لا يلاحظ عند الذكر ويعلم
مما ذكرنا أن مأخذ النزاع أن المفعول به محذوف كما أن غيره من المتعلقات من قبيل المحذوف عند الذكر
اتفاقا أو مقدر لأنه ضروري للفعل المتعدي دون غيره وكلاهما واردان في صحيح الكلام إما الحذف فكقوله
والله يعلم وأنتم لا تعلمون وقولهم فلان يعطي ويمنع وأما التقدير فكما في قوله تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت
من خير محضرا إنما الكلام في أن الظاهر عند الإطلاق هو الحذف أو التقدير والاستدلال على أنه لنفي الحقيقة
ويقتضي العموم بمعنى النفي عن كل مفعول لا يكون واردا على محل النزاع لاتفاق الفريقين على ذلك بل يجب أن
يقام الدليل على أن الظاهر هو التقدير ليكون في حكم الملفوظ فيقبل التخصيص **مسألة** الفعل المثبت الاصطلاحي
لا عموم له والاحتمال وقوعه على جميع أقسامه فقيل لا يعم مثل قول الراوي أنه صلى داخل الكعبة فلا يعم الفرض
والنفل ولا يعين إلا بدليل أو مثل قوله صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الصلاة بعد الشفقين الأحمر والأبيض
إلا أن يجعل المشترك عاما في مفهومه أو مثل قوله جمع في السفر بين الصلاتين العصرين أو العشائين فهذا كله
ليس بعام لفظا لجميع التقدم والتأخير وعلى هذا يجب أن يعلم أن ما فعل النبي واجبا كان أو جائزا أنه
لا عموم له بالإضافة إلى غيره بل هو خاص له إلا أن يدل دليل من خارج على المساواة بينه وبين غيره في ذلك
الفعل كما في قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي والواحد عمّ في جميع الخلق نحو سها وسجد وفعلت أنا ورسول الله
فاغتسلنا وغير ذلك مما حكى من فعله وشاع ولم ينكره أحد قلنا أن التعميم ما كان إلا بدليل خارجي نحو لقد كان
لكم في رسول الله أسوة حسنة لا بصيغة الفعل وفيه وقع النزاع **مسألة** قد ثبت أن الفعل المثبت والفعل المقابل

للقول لا عموم لهما كما سبق وهذا خلاف ما إذا حكى الصحابي نقلا بلفظ ظاهر في العموم كأن يقول نهى عن بيع الغرر
وقضى بالشفعة للجار فإنه يعم الغرر والجار بصيغته وهو حكاية حال مثبتة على العموم حجة عند قوم وقيل ليس عادل
عارف بما يتعلق بمعرفة المعاني الوضعية وبما يتعلق باستنباط الأحكام الشرعية في الأصح وقيل لا يعم لنا
الظاهر أنه إذا كان كذلك فالظاهر أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره وقطعه به وأنه صادق فيما رواه من العموم
وصدق الراوي يوجب اتباعه فالواجب أنه يوهم العموم فيما ليس بعام فروى العموم لذلك والاحتجاج بالمحكي
لا بالحكاية والعموم في الحكاية لا في المحكي قلنا هذا الاحتمال وإن كان محتملا في الذهن فليس بقادح لأنه خلاف
الظاهر من حاله والظاهر لا يترك للاحتمال وإلا لزم ترك كل ظاهر إذ الاحتمال من ضروريته وإلا كان نصا
لا ظاهرا **مسألة** وإذا ثبت عن الشارع تعليق الحكم بعلة هل يعم حتى يوجد الحكم في جميع صور وجود
العلة وإن عمّ فعمومه له بالشرع قياسا أو به كذلك وباللغة صيغة الظاهر أنه يعم وأنه بالشرع قياسا
لا باللغة لفظا وقيل لا يعم بها وهي المنهي وقيل يعم بالصيغة القاضي لا يعم من أيهما لا من جهة القياس ولا
من جهة الصيغة مثاله قوله في قتلى أحد زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون وأوداجهم
تشخب دما فإنه يعم كل شهيد لنا أما عمومه شرعا بالقياس فلأنه ثبت التعبد بالقياس ولما ذكرناه ظاهر
في استقلال العلة العلية فوجب اتباعها وإثبات الحكم حيث ثبت لأن من لوازم العلة الاطراد وأما عدم
عمومه صيغة فلأن اللفظ ليس بعام وإلا كان قول القائل أعتقت غانما لسواده يقتضي عتق جميع السود من
عبيده لأنه بمثابة أعتقت كل أسود ولا قائل بذلك قالوا لا فرق بين قولنا حرمت الخمر لإسكاره وقولنا حرمت المسكر
لإسكاره عرفا والمفهوم منهما واحد والثاني عام لكل مسكر فيجب أن يعم الأول أيضا قلنا لا نسلم عدم الفرق
لأن الأول خاص بالخمر صيغة والثاني عام لكل مسكر بحسب وإن أراد أنه لا فرق في الحكم فيتبعه لأن ذلك بالشرع
ولا يلزم كونه بالصيغة والمؤلف ذكر معنى هذا الاحتجاج وهو مناسب لما في المنتهى احتج الباقلاني
بأنه يحتمل أن يكون جزء العلة والآخر خصوصية المحل ككون العلة شهادة قتلى أحد وإسكار الخمر فلا يعم
قلنا أن هذا مجرد احتمال ولا يترك به الظاهر والتعليل ظاهر في الاستقلال **مسألة** والخطاب
الخاص لأمته كيا أيها النبي يا أيها المزمل يا أيها المدثر لا يعم أمته وإن عمّ فبدليل خارجي فإن لهم عليه أقصار أو
إجماع يوجب التشريك إما مطلقا أو في ذلك الحكم خاصة لا عدم مد فلا هو عام للأمة ظاهرا فيهم إلا بدليل
إلا بدليل خارجي يصرف عنه ويوجب تخصيصه به وهذا القول لأحمد لأن مثل ذلك وضع لخطاب
المفرد وخطاب المفرد لا يتناول غيره لغة لعلم ذلك بالاستقراء وإجماع أئمة اللغة وقد يقال إن عدم التناول
لغة لا ينافي العموم لجواز أن يتناول خطاب المفرد الغير عرفا فيما إذا كان المخاطب قدوة والغير أتباعا
وأشياعا له **مسألة** وخطابه لواحد من الأمة لا يعم جميع الأمة بصيغته ولا يتناول الباقين
للحنابلة بل يعم الباقين ولعلهم لا يدعون تناوله بصيغته بل بالقياس أو بقوله حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة فيرتفع محل النزاع لنا ما تقدم من القطع بأن خطاب المفرد لا يتناول غيره والحكم على الواحد
حكمي على الجماعة بأن ما ذكرتم من عدم تناول حكم الواحد للجميع بصريحه قلنا لا نسلم كونه بأنه لأنه
محمول على أنه يعم بالقياس أو بهذا الدليل لأن خطاب الواحد خطاب للجميع لغة وفيه وقع النزاع
فلا يذهب إلى التعميم إلا بدليل خارجي لا بنفس الصيغة والدليل الخارجي عليه فلا نذهب إليه
مسألة نحو مثل قوله خذ من أموالهم صدقة يعم كل نوع من الأموال فيقتضي أخذ الصدقة من كل نوع
من أنواع أموالهم [illegible] يعم يكفي أخذ صدقة واحدة من جملة الأموال [illegible] العموم للجمع [illegible]

أحمد حنبل

كما مر ويكون المعنى خذ من كل واحد واحد من اموالهم صدقة اذ معنى العموم ذلك وهو المطلوب
قالوا الاجماع على ان كل دينار وكل درهم مال ولا يجب اخذ الصدقة منه اجماعا فلا يجب من كل مال واذا
لم يجب لم يجب من كل نوع اذ لا معنى له الا ذلك فيلزم العموم من الخطاب قلنا انه ظاهر في العموم وعارضه الاجماع
في بعض متناولاته وهو الافراد فخصصه فيها فبقي حجة فيما عدا ذلك البعض اعني الانواع وتحقيق ذلك ان الجمع
لتضعيف المفرد والمفرد قد يكون خصوصا مثل المال والعلم وقد يراد به المفرد ويكون معنى الجمع المعرف باللام
او الاضافة جميع الافراد وقد يراد به الجنس ويكون معناه جميع الانواع كالاموال والعلوم والتعويل
على القرائن وقد دل العرف وانعقد الاجماع على ان المراد في مثل خذ من اموالهم الانواع لا الافراد **مسئلة**
ومحل العام متضمنا للمدح والذم مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لا يسقط عمومه فيشمل الحكم
في جميع متناولاته لا تقييدا حتى زعم بعض الشافعية ان لبس الذهب والفضة عاما للحلي حتى يجب فيه الزكوة
بناء على ان سوق الكلام في قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة لانه للذم لا لايجاب الزكوة في
كل ذهب وفضة لنا انه عام بصيغته وضعا ولا منافاة بين المدح والذم وبين التعميم فوجب التعميم
عملا بالمقتضي السالم عن المعارض قال ابن الحاجب وغيره وقد اعترض بان ذلك عين النزاع فان الخصم يزعم
ان قصد المدح او الذم ينافي قصد عموم الحكم وان كان اللفظ عاما بصيغته لما ان المقصود من ايراد مثله
المنع عما ذم لاجله على وجه المبالغة فلو ثبت العموم فات معنى الذم قالوا ان ذلك المقام مع عدم التعميم
وارادة العموم ادخل في المبالغة في المدح والذم قلنا لا دليل على ذلك بل التعميم فيهما ولو سلم فالتعميم وان لم يكن
ادخل فيهما فليس منافيا لهما حتى يكون القصد اليهما مستلزما لنفي العموم بل غاية الامر ان المبالغة حصل لكل
منهما وان كان عدم التعميم ادخل **مسئلة** الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس وهو ان الاستثناء من
النفي اثبات خلافا للحنفية لا يكون من الاثبات نفيا ولا من النفي اثباتا وانما الاستثناء للاعلام بعدم التعرض للمستثنى
والسكوت عنه من غير دلالة في اللفظ على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم المستثنى منه ففي مثل علي عشرة
الا ثلثة لا بسبب الكلمة بحكم البراءة الاصلية وعدم الدلالة على الثبوت لا بسبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت
وفي مثل ليس علي الا ثلثة لا يثبت شيء بحسب دلالة اللفظ وانما يثبت بحسب العرف وطريق الاشارة وقد
حصل من ذلك الاتفاق على انتفاء الحكم في الجملة الاولى لكن بطريق اللفظ وعندهم بحكم البراءة الاصلية لا للاتفاق
على انتفاء الحكم في الجملة الاولى لكن بطريق دلالة اللفظ وعندهم لنا النقل عن اهل العربية انه كذلك وهو
المعتمد في اثبات مدلولات الالفاظ فالوكل كلام اهل العربية انه من الاثبات نفي مساول بانه مجاز عن
عدم الحكم بالعدم لكونه لازما قلنا لو كان كذلك لما كان لا اله الا الله توحيدا بيان ذلك انه انما
باثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه والمفروض انه لا يفيد الاثبات له وانما يفيد النفي فقط فلو تكلم بها دهري
منكرا لوجود الصانع وهي لا تفيد الا نفي الغير لما كان معتقده ولم يحكم بها باسلامه وذلك خلاف الاجماع وقد
يقال انه يحصل عندهم التوحيد بحسب عرف الشارع واما المذهب ذلك لو لم يقولوا كذلك لكن دلالة ما قام
زيد على سوق القيام لم يتكاد يلحق بانكار الضروريات واجماع اهل العربية لا يحتمل التاويل قالوا لو
انه مثل لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا ملك الا بالمال ولا رجال الا بالمال ولا مال الا بالسياسة
يدل على المستثنى منه مشروطا بالمذكور ولا يتحقق بدونه واما انه يتحقق معه فلا ولو كان الاستثناء من النفي
اثباتا للزم الثبوت معه البتة قلنا لا بد من تقدير امر يتعلق به قلنا بطهور على ان يكون ظرفا فاستثناء صفة
له اي لا صلوة بطهور او ظرفا لعوامله اي لا انما بطهور وذلك المعلق هو المستثنى واما المستثنى منه فعلى

٢٨

الاول مذكور وهو النكرة المنفية وعلى الثاني محذوف وهو نوع من الوجوه ولما استثنا مفرغ ولا نسلم
ان قولنا لا صلوة الا بطهور يقتضي صحة كل صلوة ملصقة بالطهور بل لا يقتضي الا صحة صلوة بطهور في
الجملة وكذا في الثاني لا يقتضي الا ثبوت الصلوة عند الاقتران بالطهور في الجملة كما اذا وجدت سائر الشرائط
قال سعد الدين فيما يقال انا اذا علمنا صحة الصلوة الملصقة بالطهور لزم عموم الحكم في كل صلوة كذلك
لعموم النكرة الموصوفة بصفة مثل لا اجالس الا رجلا عالما ولدلالة الكلام على ان علة الصحة الوصف المذكور
فضعيف لان الاول ممنوع او مبني على الثاني والثاني مختص بما اذا كان الوصف صالحا للاستقلال بالعلية ولم
يعارضه مانع وانت تعرف ان الانسب بهذه المسئلة اللصوق بمسائل الاستثناء المتقدمة وتشبث المسائل
اللاحقة فلعلها ان تكون في اوائل الباب وبالمسئلة التي قبلها ان تكون في الباب الاخر في الباب الثاني وهي
انه فعلها ان تكون في اوائل الباب وبالمسئلة التي قبلها ان تكون في خاتمة الباب وان كان حسن الترتيب
شرحه احد مسائل الباب ولا باس بذلك مع ان الامر في مثل هذا قريب ولا مساحة فيه
معتبرا عند الحذاق معنيا به لما فيه من تسهيل الطلاب فلنعدل عن ذلك الى الاعراب عن النسبة على مثل
ذلك والاعراب اذ في ذلك سلوك سبيل الطلاب والاسهاب لانه لم يخل عنه اكثر ابواب الكتاب على انه يغتفر
مثل ذلك في جنب ما انطوى عليه من الفوائد واحتوى من محسنات الخرائد وكشف مخبآت الفرائد واحرم
فانه على صاحبه وساق غايات **باب المجمل والمبين مسئلة المجمل** لغة المجموع وجمله
الشيء مجموعه ومنه اجمل الحساب اذا جمعه وهو المجمل مقابله المفصل واما في الاصطلاح فهو **اللفظ**
الذي لا يفهم المراد به تفصيلا كاقيموا الصلوة فاللفظ كالجنس وباقي الحد كالفصل يفصل المحدود
عما سواه وقد يقال هذا الحد غير شامل اما اولا فلقوله اللفظ والمجمل قد يكون فعلا كما صرح بذلك
في هذا المقام كالقيام الى الركعة الخامسة فانه محتمل للجواز والسهو فكان مجملا وهو غير
داخل في الحد اذ ليس بلفظ واما ثانيا فلقوله الذي لا يفهم المراد به تفصيلا اذ لا يصدق الحد على شيء
من افراد المجمل لانه يفهم بالبيان ما اريد منه تفصيلا واما ثالثا فلقوله تفصيلا لانه ذكر
احترازا عن المهمل فانه لم يرد به شيء اجمالا ولا تفصيلا بخلاف المحدود فانه يقتضي انه قد اريد به
شيء مجمل وقوله المراد به مغن عنه اذ لا يراد بالمهمل شيء ولا حاجة الى تلك الزيادة وانما كلامه هذا فاسد
بان تفصيلا معمول للمراد لا للفهم وان المراد من اللفظ قد يكون مجملا وقد يكون مفصلا وليس كذلك انما
يحال بالنظر الى السامع فحسب وهذا يدرك بالذوق السليم والطبع المستقيم وحينئذ فالحد المناسب
ذكره الحواشي لابن الحاجب حيث قال فيه ما لم يتضح دلالته والمراد ما له دلالة وهي غير واضحة لئلا يرد عليه
المهمل وهو يتناول القول والفعل والمشترك والمتواطي وقد يكون اجماله في مفرد كالمشترك لتردده
بين معانيه اما بالاصالة كالعين واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول او في مركب اما
في جملته نحو او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي او في مرجع الضمير نحو ضرب زيد
عمرا فضربته لتردده بين زيد وعمرو او مرجع الصفة كزيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة مطلقا
والمهارة في الطب ونحو ذلك مما لا يعلمه الا الله تعالى **والظاهر والمبين عكسه** فالظاهر
في اللغة الواضح ومنه الظهر وفي الاصطلاح ما دل على معنى دلالة ظنية او على هذا فالنص وهو ما
دل دلالة قطعية وقد يفسر بانه ما دل على المعنى دلالة واضحة فيكون قسما منه ثم دلالته الظنية
اما بالوضع كالاسد للحيوان المفترس واما بعرف الاستعمال كالغائط للخارج المستقذر اذ غلب فيه بعد ان
كان في الاصل للمكان المطمئن من الارض والمبين هو المتضح الدلالة وكما انقسم المجمل الى المفرد والمركب فكذلك مقابله

المبين وقد يكون في مفرد وفي مركب وقد يكون في فعل وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر
وقد يكون ولم يسبق اجمال كمن يقول ابتداء الله بكل شيء عليم وقال المؤلف في تفسير عكسه فهما
لفهم المراد به تفصيلا بناء على ما سبق في المجمل وهو ورود المجمل فانه يفهم بالبيان المراد منه كما سبق وكان
الاولى ان يقول لتفسيره فكان قوله عكسه وللبيان معنيان اعم واخص فالاعم اجود ما
قيل في تحديده ما ذكره المتكلمون وهو خلق العلوم الضرورية ونصب الادلة العقلية و
السمعية فاما ما ذكره في الجوهرة من انه نصب الادلة وهذا بيان من الله للاحكام اذا عرفها
بالادلة فقاصر منتقض بالعلوم الضرورية التي نعلم بها ما كلفناه وكلاهما منتقض ايضا بالامارات
التي بين ما كلفناه من المظنونات فكان الاولى ان يجعل مكان الادلة الطرق ليشمل ما كلفناه من
معلوم ومظنون وهذا التفسير هو الذي اراده ابن الحاجب بقوله يطلق البيان على فعل المبين وهو
التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واستعماله من باب اذا الطهر او افضل والاخص هو ما
بين به المراد بالخطاب المجمل وهذا يشمل العلم الضروري والدلالة والامارة وانت تعلم ان ذكر
شيء من لفظ المحدود في الحد لا يصلح فلو قال بدل بين يعرف لكان اجود الا ان يقال المراد به معناه
اللغوي فانه يندفع الدور وقد خرج من ذلك البيان ابتداء من غير تقدم اشكال فلذلك وقع الخصوص
والعموم بين الحدين وللعلماء في تفسيره اقوال فشاهد هذا اصحها والضمير في تفسيره يعود الى مطلق
البيان لا الى الاخص والاشارة الى التفسير ... نحو قوله تعالى عوان بين ذلك وقوله ه ان للخير
والمسترشد ه وكلا لكل وجه وقوله اي المذكور تفسيره قوله ع في شرحه منها قول الصيرفي ان البيان
اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح ومنها قول ابي علي وابي هاشم والماوردي ان البيان هو
الدليل وحد الصيرفي لم ينظر الى الاعم بدليل انه اعترض عليه هو وغيره بانه يخرج منه البيان الاصلي
الذي لم يسبقه اجمال والثاني اقرب اليه نظرا وقد قال المؤلف في شرحه لعلهم ارادوا انه الاعم **مسئلة**
ويصح البيان للاحكام الشرعية **بكل واحد من الادلة السمعية خلاف ابي بكر الدقاق**
ما حكى اصحابنا **في الفعل** وقد افرد في **المقرر** ولعل شبهته ضعف دلالته وكان الاولى ان
يقال الطرق ليشمل الدليل والامارة **لنا انه** قد ثبت **رجوع الصحابة اليهما** واعتمادهم عليهما
كالاعتماد والرجوع **الى قوله** ... ثبت ذلك فيما كما ثبت فيه بل مشاهدة الفعل ادل في بيان ... من
الاخبار عنه ولهذا قيل ليس الخبر كالمعاينة والاتباع في المعدول اليه لزيادة الدلالة ولنا ايضا انه قد
وقع ذلك بالفعل والوقوع دليل الصحة فانه ص بين الصلوة والحج بالفعل فان قيل انما البيان بقوله
صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم لا بالفعل قلنا البيان بالفعل وذلك دليل كون الفعل
بيانا لانه هو البيان ولنا ايضا انه لو لم يقع بالفعل لادى الى ان يكون ص مخلا بالواجب وهو تبليغ الشرع
اذ **السكوت عن المنكر لا يجوز عليه فهو كالاباحة له** وذلك ظاهر لامتناع مخالفته
شبهة الدقاق ان الفعل يطول فلو بين لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز قلت
وقد يطول البيان بالقول فان ما في ركعتين من الهيئات لو بين بالقول لما استدعى زمانا اكثر مما يصلى
فيه الركعتان ولو سلم فلسلوك اقوى السبيلين لان الفعل ادل ولو سلم فلا نسلم تاخير البيان لا يمتنع
مطلقا وانما يمتنع عن وقت الحاجة وهذا لم يتاخر عنه فيجوز **مسئلة لا** يجوز **ولا يلزم شهرة**
البيان في النقل كشهرة المبين بل يجوز ان يبين القطعي بظني والجلي بخفي وغيره بل لابد

المساواة

المساواة يعني انه يمتنع كون البيان ادنى ولا يمتنع كونه اقوى **ابن الحاجب** بل يجب ان يكون البيان
اقوى لنا انه دليل وجوب العمل بخبر الاحاد و**بالقياس** وقطع فصح **البيان بهما** ولا تصورنا
كون المبين قطعيا والبيان ظنيا لامتنع تعلق المطلقة بذلك ولان الظن كالعلم في جلب النفع ودفع الضرر
وايضا فقد وقع **كالتخصيص** للقران والخبر المتواتر بخبر الواحد ونحوه ... المرجع ما تقدم في مسئلة تخصيص
القطعي بظني والجواب واحد وحجة ابن الحاجب اما انه لا يجوز بالمرجوح فلانه يلزم الغاء الراجح بالمرجوح
وانه باطل بيانه العام اذا بين بالتخصيص فلانه على النقيض الذي اخرج منه كالكل فرض قولنا الرقاب المؤمنات
كدلالة العام في القوة فقد الغي دلالة العام على ذلك البعض بدلالة اللفظ الذي قيد التخصيص وهو اضعف واما
انه لا يجوز بالمساوي فلانه يلزم التحكم اذ ليس احدهما مع تساويهما اولى بالابطال من الاخر قال في المنتهى واما
المجمل فواضح قال بعض شراح مختصره معناه ان الذي ذكرنا من ان البيان يجب ان يكون اقوى انما هو في غير بيان
المجمل من تخصيص العام وتقييد المطلق واما بيان المجمل فيجوز ان يكون بالمرجوح لانه لا تعارض بين المجمل
والبيان فلا يلزم الغاء الاقوى بالاضعف وانت تعلم بما ذكرنا ان مورد الخلاف مختلف وان نظم الكلام في هذه المسئلة
غير مؤتلف لان كلامه في الدلالة وعقد المسئلة في المبين وان ابن الحاجب لم يحتج الى التعميم والاطلاق فيكون
ذلك الدليل منحطا في غير سلك النطاق وكان الاحد ان يحرر جميع ابحاث البيان عن ابحاث المجمل لان الاجمال
سابق له **مسئلة ويصح التعليق في مدح الشيء بالذم عليه كاية الكنز** وهي قوله تعالى والذين
يكنزون الذهب والفضة والمراد بالكنز المذموم حبس الزكوة عن اهلها الى مستحقيها والذم على ذلك يقتضي
انه شرع وكذلك يصح التعلق **في حسنه بالمدح عليه كقوله تعالى والذين في اموالهم حق معلوم**
بعض هذا لا يصح التعلق بهاتين ذلك لانهما **مجملان** لم يرد المدح والذم من تعلقهما بالاشخاص او بالافعال
فان قوله تعالى والذين يكنزون ونحوها يحتمل انه جاء فيه لمجرد التعريف بالشخص المذموم لاجل امر اخر
غير الكنز وانه جاء بها لمجرد الذم على مضمونها وكذلك نحوها يدل حسنه على حسن ولا يصح للاحتمال هكذا ذكره
في توجيه الاجمال **قلنا ان الفهم** لا يتردد ان الذم والمدح لاجل المذكور لا لامر اخر **والذم على الفعل الذي من**
النهي عنه من حيث ان النهي ساو لما هو حسن هو المكروه والذم انما يكون على القبيح **والمدح عليه كالحث**
لم يكونا مجملين بل ظاهرين فيما ذكرناه بمثابة النهي والامر وقد يقال ان الحكم لم يسارع في اقتضاء الذم والمدح
ما ذكر وانما ذهب الى ان الكنز مثلا لا عموم فيها بناء على ان سوق الكلام للذم لا لتعميم الزكوة في كل
ذهب وفضة فيكون مجملا لعدم تعيين ما ذم عليه من الكنز والاحتجاج على ان الذم والمدح يقتضيان
ذلك لا يكون واردا على محل النزاع لموافقته الحكم في اقتضائهما ما ذكر بل يجب ان يقام الدليل على عدم منافاتهما
للعموم فيبقى الاجمال وتعلم بما ذكرنا ان هذه المسئلة معادة لتقدمها في ... العموم والذي حمل المؤلف
على ذلك اختلاف الشارحين والموضعين في المنتهى والجوهرة علم لا يخلو في هذا المقام عن نقص البيان وعدم
الالتيام **مسئلة وقد الحق بالمجمل** ما ليس منه ذلك **الجمع المنكر** نحو رجال لنا ان السيد
لو امر عبده باكرام رجال فاكرم ثلثة عد ممتثلا وسقط عنه الذم ولولا انه مبين لما كان كذلك ذكره
ذلك بعض الشارحين وقد يقال ان ثبت ذكر عن اهل اللغة بطريق واضح او بموافقة الحكم دلالة عليه
فيه وان الحكم بغير انه لا يعد ممتثلا ولا يسقط الذم والا انه مجمل **الا لا يعلم لقرينة** فان قولنا رجال
يصلح للثلاثة ولا للاربعة ولسائر الاعداد واذا صلح لذلك كان مجملا اذ ليس في اللفظ تعيين عدد مخصوص
قلنا انه وان كان صالحا لذلك فانه يجب ان **يحمل على الاقل** المتيقن حوله في الخطاب وهو الثلاثة اذ الاصل

بواو الدفعة فكان مساويهم واللفظ وان احتمل ما ذكر وان يقصده المتكلم لا يضر اذ قد يقصد
ما يحتمله اللفظ وان كان ظاهرا في غيره كالمجاز وذلك واضح **مسئلة ولا نحو بعض الحنفية**
بالمجمل **قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم** والذي عليه اكثر العلماء انه لا اجمال فيه لنا انه لغة لمسح الراس
وهو الكل فان لم يثبت فيه عرف في اطلاقه على البعض فهو نص في دلالته في الكل والا يحتمل البعض
للمعنى السالم عن المعارض كما هو مذهب طائفة من العلماء ولا اجمال وان ثبت عرف في اطلاقه
على البعض خاصة اي بعض كان اتضح دلالته على المعروف الطارئ ومحمد بادنى ما يطلق
عليه الاسم كما هو مذهب بعض العلماء ولا اجمال ايضا هذا معنى ما احتج به ابن الحاجب عليهم قال الباء
متى دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى المحل فيستوعبه دون الآلة نحو مسحت راس اليتيم بيدي ومتى
دخلت في المحل يتعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها دون المحل كما في الآية فيقتضي مسح بعض الراس ولم
يبين بظاهرها القدر الممسوح اذ ليس المراد اقل ما يطلق عليه اسم البعض لحصوله في ضمن غسل الوجه
فيكون مجملا لاحتماله السدس والثلث والربع وغيرها وان كان قد بين بفعله حيث مسح على
ناصيته **مسئلة ولا نحو بعضهم** بالمجمل قوله والسارق والسارقة **فاقطعوا ايديهما**
ولا اجمال فيه عند الجمهور لنا لو كان فيه اجمال فاما في اليد او في القطع اما اليد فهو لجملة العضو
الى المنكب حقيقة لقطعنا بصحة بعض اليد على الدونه فكان ظاهرا فيه ولا اجمال واما القطع فهو لابانة
الشيء عما كان متصلا به حقيقة فهو ظاهر فيه ولا اجمال قالوا اليد يطلق على الكوع والمرفق والمنكب
والقطع على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فجاء الاجمال قلنا اما الاية في المسئلة
الاولى فان القصر بالباء فيها **للالصاق والظاهر العموم** فيقتضي الصاق الفعل وهو المسح بما هو
اسم وهو جملة العضو المعروف وقد يقال انه هذا عين النزاع فان الخصم لا يسلم ان الظاهر وجوب
تعميم المسح بما يسمى راسا واما الاية التي في هذه المسئلة فلا نسلم من مجرد الاطلاق الاجمال انما يلزم ذلك
اذا لم يكن ظاهرا في احدها واما مع الظهور فلا وقد بينا انه اليد ظاهر في العضو من المنكب والقطع
ظاهر في الابانة فيكون المراد هنا **ابانة المفصل مسئلة عد ابو الحسين والباقلاني ومن**
المجمل قوله لا صلوة الا بطهور ونحوه كلا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا نكاح الا بولي مما يقع
فيه الفعل والمراد نفي صفته **لترديده في عرف الشرع بين نفي الاجزاء ونفي الكمال** اذ يفهم منه
تارة هذا وتارة ذاك فلزم الاجمال **وهو ضعيف** وهو قول الجمهور لا اجمال فيه لانه ان ثبت عرف شرعي في اطلاقه
للاجزاء كان **المراد** مثل ذلك نفي وقوعه **على الوجه الشرعي** اي لا صلوة صحيحة ولا نكاح صحيحا
ونفي مسماه يمكن فيتعين **فليس بمجمل** وان لم يثبت عرف شرعي فان ثبت فيه عرف لغوي وهو ان مثله
يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيتعين ولا اجمال وان فقد ايضا
العرفين فالاولى حمله على نفي الاجزاء دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان
اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة فكان ظاهرا فيه ولا اجمال والجواب عن المخالف ان احتمال العرف
والفهم انما كان للاختلاف في انه ظاهر في الاجزاء او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر
فيه عنده لا انه متردد بينهما ولو سلم فلا نسلم انه على السواء بينهما بل نفي الاجزاء راجح بما ذكرنا من انه
اقرب الى نفي الذات واعلم ان الدواركي نقل عن ابي الحسين هنا مثل ما نقله عن المصنف وذكر في اخر مسئلة
الاجمال بالسابقة ما لفظه فائدة فصل ابو الحسين بين لا صلوة الا بنية ولا عمل الا بنية فجعل قوله لا صلوة الا بطهور

والكمال والثواب والطاعة ونحوه لكن اذا لا نافي بينهما ولا قرينة تشعر بخصوصية احدها فلا اجمال وقد احتج
بمثل هذا على نفي الاجمال عن مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب بحمل على نفي جميع الاحكام من نحو الصحة والكمال
ولا طائل تحته الدواركي وهذا الدليل طويل لعدم الاتيان قالوا ما عدا الاضمار اللازم وهو ما يقدر للضرورة نقدر
بقدرها فيتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوص شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة **لاحتماله نفي**
الصحة والكمال ونحو ذلك وهو معنى الاجمال **قلنا بل المراد** بما ذكرناه وهو انه **لا يثبت حكمها** الذي يمكن تعليقه
بها من نحو الصحة والكمال **لا نفسها لان اعيانها** موقوفة على النسبة **وامكانها** من وقوعها **معلوم** ضرورة
كما علمت فانتفى الاجمال وقد علمت ان عدنا من اهل القول الاول يحصل بمثل الاعمال بالنيات بمثابة لا عمل الا بنية فيأتي في
نحو من نفي الاجمال وابطال حجة المخالف نحو ما سبق في مسئلة لا صلوة الا بطهور **مسئلة ولا اجمال** واقع ايضا في نحو
قوله رفع عن امتي الخطا والنسيان مما نفي صفته والمراد لازم من لوازمها فقيد الجمهور لا اجمال
فيه خلافا لابي الحسين وابي عبد الله لنا ان العرف في مثله قبل ورود الشرع رفع المؤاخذة والعقاب قطعا فان
السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطا كان المفهوم منه اني لا اواخذك به ولا اعاقبك عليه فهو واضح فلا اجمال
ولم يسقط الضمان اما انه ليس بعقاب اذ يفهم من العقاب ما يقصد به الايذاء والزجر وهذا يقصد به جبر حال المتلف
عليه ولذا وجب الضمان على الصبي واما تخصيص الخبر بدليل عقلي والتخصيص لا يوجب اجمالا قالوا لابد من اضمار لتعلق الرفع
وهو متعدد والجواب انه متضح عرفا وتقرير السؤال والجواب تقدم في مسئلة حرمت عليكم الميتة **مسئلة المخصص**
بمجمل نحو هذا العام مخصوص او لم يرد به كل ما يتناوله ليس بحجة اتفاقا **حجة في اكثرها** ونحو **الاستدلال**
بالعموم **المخصص بمبين** مثل ان يقول اقتلوا المشركين ثم يظهر ان الذمي غير مراد **على ما نفى ابو ثور وعيسى** على ما نقل
لا يصح الاستدلال به على ما بقي مطلقا **اذ قد صار مجملا وابن شجاع ان خص بمنفصل والاحتج**
بل هو المتصل **ولا اجمال فيه** بناء على ان المخصص بالمنفصل مجاز لا المتصل وقد تقدم الكلام في ذلك **لنا وجه الاحتجاج**
فيه اذ المخصص الذي اخرج منه متعين والباقي اخراجه وتقرير ذلك انه قبل التخصيص كان حجة
في كل واحد فتبقى حجيته حتى يظهر المعارض ولم يظهر الا في القدر المخصوص فيبقى في الباقي ولنا ايضا استدلال
الصحابة بالعمومات مع التخصيص وشاع ذلك فيما بينهم وتكرر ولم ينكر فكان اجماعا قالوا حقيقة العموم ولم ترد
وسائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها
والباقي احد المجازات فلا يحمل عليه فيبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص ولا حجة في شيء منها قلنا انما ذلك اذا كانت
المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها وما ذكرناه دل على حمله على الباقي فصار اليه وهذه المسئلة تعلق فوق
باب العموم **مسئلة** اذا قلنا بجواز تاخير البيان بعد تبليغ الحكم الى المكلف مجملا فتاخير تبليغ الرسول
الحكم الى وقت الحاجة اجدر بالجواز اذ لا يلزم فيه شيء مما كان يلزم من تاخير البيان من المفاسد واما على تقدير منعنا
تاخير البيان فقد اختلف فيه فعندنا انه **يجوز تاخير التبليغ للحكم الى وقت الحاجة وقيل لا يجوز** بل
يجب عليه المبادرة عند نزوله لمصلحة لنا انه لا مانع من ذلك عقلا ولا شرعا والاول هو ممتنع شرعا **لقوله**
تعالى يا ايها الرسول **بلغ** ما انزل اليك من ربك والامر للوجوب وهو **للفور** والا لم يعد فائدة لان وجوب التبليغ
في الجملة ضروري يقضي به العقل **قلنا القصد مطابقة المصلحة** فكانه قال بلغه على ما تقتضيه المصلحة **في**
التاخير او التقديم لان القصد بالشرائع المصالح فتبليغها ايضا يكون على وفق المصلحة لان الفرع تابع للاصل
وقد يكون المصلحة في التاخير وما ذكروه ضعيف لجواز تقويته ما علم بالعقل بالنقل سلمنا ان الامر ظاهر في تبليغ القرآن
لا في كل الاحكام ولعل الفائدة في اداله قبل الحاجة ان يكون له مصلحة في التبليغ من وقت نزوله الى وقت الحاجة كالواجب الموسع

وانت خبير بان موضع هذه المسألة عقيب المسألة الآتية المتصلة بها **مسألة ولا يجوز تأخير البيان**
والتخصيص والتقييد ونحو ذلك **عن وقت الحاجة اجماعاً والا** امتنع من تأخيره كذلك لانه لو جاز ان
يخاطبنا بالصلاة مثلاً ويحضر وقتها انه لم يرد بها المعنى اللغوي ولم يبين لنا ما قصد بها مع حضور وقتها كان شبيه
قد كلف عباده **ما لم يعلم** والتكليف بذلك قبيح وهو بناء على خلاف من يجوز التكليف بما لم يعلم والمراد اجماع من عداهم
وكانهم في معرض البيان لذا بناه مذهبهم **طائع صدق ولا يجوز** ايضاً تأخير بيان المجمل وتخصيص العام ونحوه
عن وقت الخطاب مطلقاً **و** لا يجوز **الاتيان** للخطاب بالمجمل **خشية كخطاب العربي بالزنجية** وهو لا يعرفها
وذلك نوع من العبث وهو لا يجوز عليه وكان الخطاب بالعام ملبساً لان المخاطب يعتقد شموله وليس شاملاً **المرتضى**
والامام وبعض الحنفية والشافعية بل **يجوز** تراخيه كذلك عن وقت الخطاب مطلقاً **وقيل يجوز**
تأخيرها في الاوامر والنواهي ولا يجوز ذلك في **الاخبار** حكي عن **بعض الشافعية يجوز** التأخير **في**
البيان الا لقطع المخاطب في المجمل بشيء معين ولا يحمله المخاطب على اعتقاد جهل اذ لا ظاهر له **فيعتقد**
خلاف التخصيص ونحوه فان تأخيره يوجب حمل الظاهر على ظاهره **فيعتقد المخاطب العموم ونحوه**
والمراد به غير ظاهره **فيقبح** لما ذكر في حكم الملبس **قلت** هذا القول **هو الاقرب** لما ذكروه
واعلم ان سعد الدين حكى ان مذهب الكرخي انما افتقر الى البيان ان كان مجملاً جاز تأخير بيانه مطلقاً وان
كان غير مجمل وهو الذي يكون ظاهراً في معنى وقد اريد به غير الظاهر كالعام اذا اريد به الخاص والمطلق اذا
اريد به المقيد وكالمنسوخ جاز تأخير بيانه التفصيلي وامتنع تأخير بيانه الاجمالي مثل ان يقول هذا العموم مخصوص
وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ ولا يجب تفصيل ما خص عنه وذكر الصفة التي قيد بها وتعيين وقت
النسخ وهذا المعزو الى الكرخي منسوب ايضاً الى الحسين والمختار الجواز مطلقاً لنا ان الصلاة ورد الامر
بها مجملاً ولم يدرك … بين كيفيتها وصفتها بقوله وفعله متدرجاً وكذا الزكوة فانه انما بين مفاصل الخمس والنصاب
متدرجاً وايضاً فانها وردت قوله تعالى للنساء نصيب مما ترك الوالدان الآية بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابني عم اوس ابن
الصامت وقد مات عن امرأته وثلث بنات وكانا قد ذهبا بميراثه عنهن على طريقة اهل الجاهلية في عدم
توريث النساء … من ماله … ان الله قد جعل لهن نصيباً حتى … نزلت يوصيكم الله في اولادكم
فاعطى للمرأة الثمن والبنات الثلثين وابني العم الباقي ولنا ايضاً قوله تعالى في المغنم فان لله خمسه الى
قوله ولذي القربى ثم بين ان السلب للقاتل اما عموماً على رأي واما اذا رآه الامام على رأي وبين ان ذوي القربى
بنو هاشم او هم وبنو المطلب على اختلاف الرأيين دون بني امية وبني نوفل فهذا عام تأخر عنه بيانه اذ ورد من غير بيان
تفصيلي وهو ظاهر ولا اجمالي … فالاصل عدمه واعترض المؤلف بان مصير السلب للقاتل
غير مناف لوجوب الخمس فيه … عدم المنافاة بل الاخمس كما هو رأي ابي حنيفة واحد قولي الشافعي سلمنا
فان قوله تعالى انما غنمتم من شيء يدل على ان لجميع الغانمين اربعة اخماس من حيث انه اضاف الغنم بقوله غنمتم واخرج
الخمس على ان الباقي لمن اضيف اليه الغنم وهو الجميع فجعل السلب للقاتل وحده تخصيص وان خمس فوهم لا فرق
بين الخطاب بالمجمل والخطاب بلغة … المخاطب مع تمكنه من غير ان … بعلم ان المراد احد
مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على فعله وتركه اذا بين بخلاف الخطاب بتلك اللغة فانه لا يفهم منه شيء فافترقا وقولهم
… بيان العام ونحوه لكان المخاطب مغرى بالقبيح … الى اعتقاد الجهل … بالنسخ لانه ظاهر في
الدوام مع انه غير مراد … ما ذكروا … بان سامعه ممنوع من القطع بظاهره كما قلنا في المجتهد لا
يعمل بظاهر العام حتى يبحث … ذلك … لعدم البيان الاجمالي … تخصيص الخبر بالمنع بناء على

[illegible] الى وقت الحاجة واسماع العام …

الخامس عن اسماع …

ان ذلك انما يرد في حقيقته **مسألة** اذا جوزنا تأخير البيان وعدم المكلف الذي شمله العام الى وقت الحاجة
فهل لنا اسماع العام … مع عدم اسماع المخصص ذلك المكلف الى وقت الحاجة … بالجواز لعدم الاسماع
اسهل من العدم … عدم اسماع المخصص … واما على المنع من تأخير البيان فقد اختلف فيه **المخصص والنظام**
انه **يجوز** … **تأخير اسماع العام** وهو المختار … **وقيل لا يجوز** ذلك …
لنا وقوع … كان بعضهم … للاسماع …
الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين وهو عام ولم يسمعوا مخصصه وهو قوله صلى الله عليه وسلم في المجوس سنوا بهم
سنة اهل الكتاب … فاطمة رضي الله عنها سمعت قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وهو عام ولم
تسمع مخصصه وهو قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث … قالوا لا يجوز **اذ** … من انه يستلزم
الاغراء باعتقاد جهل وهو كونه على شموله **قلنا** لا يجوز **و** على السامع للعموم القطع بشموله حتى يقع منه
البحث عن مخصصه كما تقدم وايضاً فان ذلك **كالعموم المخصوص بالعقل** فانه وكل … في طلب المخصص
الى نظره والنظر لا يولد العلم في الحال … اسماع العام من دون مقارنة فهم مخصصه وذلك حال … النظر
فرع اذا اسمعنا تأخير المخصص … ولا يجوز ذكر بعض المخصصات دون بعض ضرورة واما اذا جوزناه فهل يجوز ذلك
… اذا ذكر بعض … الجميع فيه خلاف والمختار جوازه لنا ان قوله اقتلوا المشركين فيه اخراج اهل الذمة
ثم العبد ثم المرأة بالتدريج قالوا تخصيص البعض يوهم وجوب الاستعمال في الباقي وانه اغراء بالقبيح فيمتنع من الشارع **قلنا**
ان العموم مع تأخير البيان يوهم وجوب الاستعمال في جميع بالاخراج وهذا انما يوهم وجوب الاستعمال في بعضه فاذا
جاز ايهام الجميع فايهام البعض اولى **المنطوق والمفهوم** والمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون
حكماً للمذكور وحالاً من احواله والمفهوم ما دل لا في محل النطق بان يكون حكماً لغير المذكور وحالاً من احواله
وكان الاجدر ان يقدم المؤلف هنا ما … من … الاقسام واستيفاء الكلام فان ذلك هو المناسب لمقتضى
المقام **مسألة ابن شريح واكثر المعتزلة والحنفية ولا يعمل بمفهوم اللقب** وهو نفي الحكم عما لم
يتناوله الاسم مثل في الغنم زكوة فيفهم نفيه عن غير الغنم **ولا بمفهوم الصفة** مثل في الغنم السائمة زكوة اذ يفهم منه
انه ليس في المعلوفة زكوة **الصيرفي والدقاق** وبعض الحنابلة **بل يعمل بهما** والمروي **عن** احمد **والاشعري**
والجويني انه يعمل بمفهوم الصفة ولا يعمل **بمفهوم اللقب** لنا انه لا يعمل بمفهوم اللقب ولانه كان يلزم من
قولنا محمد رسول الله ظهور الكفر لان مفهومه نفي رسالة غيره من الانبياء وكذا من قولنا العالم موجود وزيد
موجود او عمرو عالم او قادر اذ يفهم منه نفي هذه الصفات عن الغير فيلزم نفيها عن الله سبحانه وتعالى بل كان
زيد موجود ظاهر كفره واللوازم باطلة اجماعاً واما مفهوم الصفة فلانه لو كان حجة لما ثبت خلافه لانه يلزم
التعارض بين المفهوم ودليل خلافه والاصل عدم التعارض … في نحو لا تأكلوا الربوا اضعافاً مضاعفة
اذ مفهومه عدم النهي عن القليل منه والنهي … في العلية الكثير منه ولا يكون حجة قالوا لو لم يكن حجة
لشيء … ولا احسن … منه الى الفهم نسبة الربا الى الام … ولذلك وجب عليه الحد
عند بعض العلماء ولو لا مفهوم اللقب لما ثبت ذلك واما الصفة فلانها لو لم يدل على ان المراد مخالفة المسكوت
عنه للمذكور في الحكم لما كان لتخصيص المذكور بالذكر فائدة اذ الغرض ان لا فائدة غيره وهو لا يستقيم ان يثبت تخصيص
احاد البلغاء لغير فائدة فكلام الله ورسوله اجدر لا يقال ان ذلك اثبات للوضع … التخصيص لنفي الحكم عن المسكوت غير
… من الفائدة وهو … لانا نقول لا نسلم انه اثبات الوضع بالفائدة بل ثبت بطريق الاستقراء عنهم
ان كل ما … للفظ سواه يعين ان يكون مراده وانه بعد الظهور فيه … وقالوا ولكم انه يلزم التعارض

ممنوع بل القاطع يقع في مقابلة الظاهر ولا يقوى الظاهر للمعارضة ولا ينفع بعارض من الطرفين
سلمنا لكن التعارض وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه عند قيام الدليل كما ان الاصل البراءة ويخالفها
بالدليل وهو الكثير ان يحصى قلنا لا نسلم ما ذكرتموه فيهما اما اللقب ولانه دليل فيه مفهوم من القرينة
الحالية وهي المقام والا فلا يدل الا ان الالفاظ ظاهر فيه لغة وهو محل النزاع وذلك بمعزل عنه واما
الصفة فلان فائدتها غير ما ذكرتم وهي تقوية الدلالة على المذكور لئلا يتوهم خروجه على سبيل التخصيص فانه لو قال
في الغنم زكوة جاز ان يكون المراد المعلوفة خصوصا فاذا ذكر السائمة زال الوهم وقد اعترض هذا بانه فرع عموم
مثل الغنم في قوله في الغنم السائمة زكوة حتى يكون معناه في الغنم سيما السائمة زكوة وذلك مما لم يقل به احد
فيجب رده ولو سلم العموم في بعض الصور كان خارجا عن محل النزاع لان النزاع فيما لا يقتضي التخصيص سوا
مخالفة المسكوت عنه للمذكور ومع وهم التخصيص فائدة اخرى فالس ومن معه تعلق الحكم بالوصف يفيد
نفيه عن غير المتصف به لما ذكر المصنف ذلك لا تعليقه باللقب لما ذكر المانع فيه **قلنا بل تعليق الحكم بالوصف**
لا يفيد انما نفيه عن غير المتصف به كتعليقه باللقب ولا يفيد السائمة في المثال نفي الزكوة
عن المعلوفة لكون الوصف ظاهرا في ذلك ومقتضيا له وانما انتفى الحكم في المعلوفة لعدم الدليل فقط اذ
وضع الصفة في اللغة انما هو للتوضيح في المعارف والتخصيص في المنكرات ولا يفيد الوصف في جانب زيد
العالم الا ايضاح الذي حال من الاشخاص المسمين بزيد وعود ذلك نفي عمن ليس بعالم من الزيدين الذي لم
يوضع للصفة وهو قصر الحكم على المتصف بها ونفيه عما سواه وقد نازع في عدم افادتها التقييد بالوضع
لما مر من ثبوت ذلك بطريق الاستقراء **مسئلة** عم ص **ومفهوم الصفة لا يعمل به كما تقدم وان**
ورد في بيان المجمل نحو ان يقول خذ من اموالهم صدقة ثم بينه بقوله مثلا **في الخمس من الابل السائمة**
صدقة او كان ذكر الصفة للتعليم او تمهيد القاعدة كالتحالف في خبر التحالف وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا او كان ما قبل الصفة داخلا فيما له الصفة مثل ان يقول احكم بشاهدين والشاهد
الواحد داخل فيما له الصفة وهو الشاهدين **في عدل** حسب ان **يعمل به** … فيدل على ان المعلوفة لا زكوة
فيها وعلى انتفاء التحالف عند فقد التحالف وعلى عدم الحكم بالشاهد الواحد واذا لم يكن المنطوق واردا في الصور
الثلث ولا حجة فيه على مخالفة المسكوت عنه له لنا ان ما تقدم بل يستلزم عدم العمل بالمفهوم على سبيل العموم
وذلك معلوم والوارد في الصفة فيما ذكر قرينة واضحة في ان المقصود بها التقييد فيكون ظاهرة في ذلك ولذا اجمعوا
على رد شهادة الفاسق لقوله ذوي عدل **قلنا** وقد سلم انها موضوعة للتوضيح والتخصيص لا للتقييد والدلالة
الوضعية لا تختلف ابدا كانت ام سياما ام غير ذلك **كسائر الالفاظ** واذا استفيد التقييد في بعض
المواضع بما الصفة فيه فهو لامارة غير مجرد الوصف وقد يقال هذا عين النزاع فان الخصم يدعي اصالة الدلالة
وان ما ذكر يفيد الظهور في مخالفة المسكوت للمنطوق في الحكم اذ هو قرينة واضحة في ذلك والقرائن يجب
العمل عليها لا امارها الظن ودعوى ان التقييد انما يكون لامارة غير مجرد الوصف تقتضي اوامة الدلالة على
ذلك **مسئلة** عم ص **ومفهوم الشرط** كقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن
ليس بدليل … من ذلك انهن ان لم يكن اولات حمل فلا ينفق عليهن بل هذا مسكوت عنه غير محكوم
عليه بنفي ولا اثبات **حي** وغيره بل **هو دليل** احتج … والقاضي بان الشرط … التقييد كقوله
تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الاكراه عند عدم ارادة
التحصن والاكراه عليه غير جائز بحال من الاحوال اجماعا واجيب عنه اولا بانه مما خرج مخرج الاغلب اذ الغالب ان الاكراه

يكون عند عدم ارادة التحصن ولا مفهوم في مثله كما سيأتي وثانيا بان المفهوم وان اقتضى ذلك فقد انتفى لمعارض
اقوى منه وهو الاجماع وقد اجيب عنه ايضا بما حاصله تسليما دلالة الشرط على عدم حرمة الاكراه عند عدم
الارادة لكن بناء على انه غير متصور هنا لانه لا يستلزم الاذن فيه بيان ذلك انهن اذا لم يردن التحصن لم يكن البغا
مكروها عندهن وهذا كاف في امتناع الاكراه عليه لان الاكراه انما هو الزام فعل مكروه ووجه القائل به ما تقدم
في مفهوم الصفة بالنسبة فينقل الى هاهنا بعينه وله ايضا دليل صريح وهو انه اذا ثبت كونه شرطا
لزم من انتفائه انتفاء المشروط **قلنا انما يدل اللفظ** على المعنى الذي وضع له **بظاهره والمفهوم ليس**
بظاهره وقد يقال هذا الكلام لا يناسب مقتضى المقام اما اولا فلانه كان ينبغي ان يقول انما يدل اللفظ بظاهره
وليس ظاهره دالة على المفهوم وانما يدل اللفظ على ما هو ظاهر من المعنى والمفهوم ليس بظاهر منه واما
ثانيا فلان ذلك انما يصلح في مقام المنع لا الاستدلال لان النزاع لم يقع الا في ان دلالة اللفظ هل ظاهر في دلالته
على مخالفة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم اولا ويمكن ان يجاب عن الاول بان المفهوم من اقسام الدلالة وانما
يلزم ذلك لو كان من اقسام المدلول والا فالمفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق ويوجد به من
جهة المعنى فقط **لا من جهة الوضع** اللغوي فانهم صرحوا بالتقييد كون … شرطا في ثبوت
الحكم فقط وانما استفيد انتفاء المشروط بانتفاء الشرط من جهة المعنى **اذ لو لم يفد الشرط كون**
ما عداه بخلافه لم يكن لذكره فائدة قلت ولا يبعد ان ذلك ايضا مقصود في
الوضع بل هو ظاهر في افادة ذلك وضعا بطريق الاستقراء فانهم … كل ما … الفائدة اللفظ سواء …
ان يكون مراده وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية فكان … الا الفائدة كما
زعم … وانه يفيد الظهور فيكتفى به **مسئلة الجمهور ويوجد لمفهوم الغاية** مثاله قوله تعالى
واتموا الصيام الى الليل فمفهومه ارتفاع وجوبه بدخول الليل الذي هو بمنزلة اخره وقال وجوب الصوم انقضا النهار
وهذا معنى ارتفاعه بدخول الليل تعاقبا وكذلك قوله الى الليل **لا** يوجد بهذا المفهوم كما لا يوجد بما سبق من
المفهومات اذ ليس لفظ الغاية نصا في رفع الحكم لما ذكر وانما يفيد ذلك ثبوت الحكم الى اول … وما عداه ذلك
مسكوت عنه غير محكوم عليه من جهة اللفظ نفيا او اثباتا الا بقرينة اخرى غير اللفظ ان وجدت **قلنا المعلوم**
من اللغة ان وضع الغاية لرفع الحكم عما بعدها في نحو حتى يطهرن وصوموا الى ان تغيب الشمس
فلها ذلك ان … وطئهن … واخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس ولو … ثبوت ذلك الحكم بعد ذلك
لم يكن الطهر والغيبوبة اخرا وهو خلاف المنطوق وقد اعترض … من كلام ابن الحاجب بما حاصله سلمنا
ان ما بعد الغاية لو دخل لم تكن الغاية اخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق
في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق هل يلزم انتفاء الحكم فيه ولا معنى
لمفهوم الغاية سوى انها لا تدخل في الحكم بل ينتفي الحكم عند تحققها … هذه المفاهيم الاربعة متفاضلة
فمفهوم اللقب … ادناها وما عداه منها اقوى منه ولذا قال … قال بمفهوم اللقب قال بما بعده
وهلم جرا … مفهوم الصفة … الشرط وهي اقوى المفاهيم الظاهر والماول اما الظاهر فقد تقدم تفسيره
واما الماول فهو ما يراد به خلاف ظاهره **مسئلة والتاويل** لغة مشتق من الاول اذا رجع يقول ال الامر
الى كذا اي رجع اليه ومآل الامر مرجعه وهو مصدر اول كلم تكليما واصطلاحا **صرف اللفظ عن**
حقيقته الى المجاز لقرينة اقتضته او قصره على بعض مدلوله لذلك والقرينة اما عقلية
كتاويل اليد في بعض مواقعها في القران بالنعمة اذ هي حقيقة في العضو لكن لما قامت الدلالة القاطعة على انه تعالى ليس

في حملنا ها على خلاف حقيقتها وقلنا ارادتها النعمة لكثرة استعمال اليد فيها عند اهل اللغة واما حالته

واما معالنته فهو كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان هذا انصرف ظاهره التجسيم من الايات والاخبار عن الظاهر وقال ابن الحاجب ان التاويل في الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وهذا يتناول التاويل الصحيح والفاسد قال فان اردت تعريف الصحيح منه زدت في الحد بدليل يصيره راجحا وذلك لانه بلا دليل او مع دليل مرجوح او مساو فاسد قال غيره وهو في معنى ما ذكرناه خلافا ان حدنا ارجح لكشفه عن الماهية وقد يعترض حد الامام بوجوه منها انه ليس جامعا لخروج ما هو تاويل فيه اذ قد يكون التاويل صرف اللفظ عن الظاهر من معنيه الى الخفي منهما مع كونه في كل منهما حقيقة وايضا والمجاز وقوع التاويل في غير اللفظ ومنها انه غير مانع لدخول التاويل الفاسد لان القرينة اذا اطلقت شملت الراجحة والمساوية والمرجوحة واذا لم يكن راجحة كان التاويل فاسدا وليس قوله اعتضده بعض خصوص القرينة فتامل ومنها ان قوله او قصره الخ زيادة لا يحتاج اليه لان العام المقصود على بعض مدلوله مصروف عن حقيقته الى مجازه لقرينة فقد تضمنه اول الحد وحسبك فيكون حد ابن الحاجب اصح واوضح وارجح لسلامته عن ذلك والتاويل بلفظه اقسام لانه **قد يكون قريبا فيكفي ادنى مرجح** او بعيدا كما في تاويل الحنفية في الراي على التفريع العنبر ما سنتعلى الامه فيحتاج هذا النوع من القياس **وقد يكون بعيدا بحسب العلاقة فيحتاج لبعده الى مرجح اقوى** ولا يرجح بالمرجح الادنى من ذلك تاويل الحنفية قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا قالوا المراد المقام طعام ستين مسكينا لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين شخصا كحاجة واحد في ستين يوما لا فرق بينهما عقلا ووجه بعده انه جعل المقدم وهو طعام ستين موكورا بحسب الارادة والموجود وهو المعلم ستين معدوما بحسب الارادة مع امكان ان يكون المذكور هو المراد لانه يمكن ان يقصد اطعام الستين دون واحد في ستين يوما لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء للمحسن فيكون اقرب الى الاجابة ولعل فيهم مستجابا يخاف الواحد ومنه تاويلهم قوله صلى الله عليه وسلم في اربعين شاة شاة قالوا المراد قيمة شاة لما تقدم ان المقصود دفع الحاجة والحاجة الى قيمة الشاة كالحاجة الى الشاة وهذا ابعد مما قبله لانه اذا اوجبنا قيمة الشاة ولا تجب الشاة فيرجع المعنى هو دفع الحاجة المستنبط من الحكم وهو ايجاب الشاة على الحكم وهو وجوب الشاة بالابطال وكل معنى اذا استنبط من حكم ابطله فهو باطل لانه يوجب بطلان اصله المستلزم لبطلانه فيلزم من صحة المعنى اجتماع صحته وبطلانه وانه محال فيبقى صحته فيكون باطلا وقد بوفي في تقرير ذلك بعبارة اخرى فقال كل فرع اذا استنبط من اصل ابطل ذلك الفرع ذلك الاصل فهو باطل وكيف يقوم الظل والعود اعوج ه **وقد يكون متعذرا لا يحتمله اللفظ** ولا يعمل به فيرد والحكم ببطلانه وذلك كتاويل الباطنية ثعبان موسى بحجته وتسع الماء من الاصابع بكثرة العلم وقوله حرمت عليكم امهاتكم بان المراد بالامهات العلماء وبالتحريم تحريم مخالفتهم واشباه ذلك من هذيانهم ه

باب الناسخ والمنسوخ مسئلة اختلف العلماء في استعمال النسخ وتداوله على لسان اهل الشرع هل ياتي على طريقة اهل اللغة او منقول الى غير ذلك **فقد تقدم ان لفظ النسخ منقول من** المعنى الذي وضع له في اللغة **الى** معنى اخر وضع له في **الشرع** فعلى هذا يكون من الحقائق الشرعية وذلك ذاك المؤلف واختاره وقد يقال لا يكون حقيقة عرفية خاصة لا شرعية لان الشرعية ما كان بوضع الشارع ومقالة الاصطلاح انما هو بحسب وضع اهل الشرع على ما تقدم

اي الحمل

لا يصح اطلاق النسخ على ما اطلق على ...

في موضعه **وقال لا** بل هو باق على وضعه اللغوي فليس منقولا **لنا** ان المراد به **هو في اللغة ازالة الاعيان** كنسخت الريح اثار بني فلان ونسخت الريح اثار القدم اي ازالت ذلك **و** المراد به **في عرف اهل الشرع هو ازالة الاحكام** الشرعية وشتان ما بين هذا وذاك وقد يقال بل المراد في اللغة مطلق الازالة ولهذا قالوا نسخت الشمس الظل وليس الظل بعين وقد حصلت الازالة المطلقة في الاحكام فلا نقل ولنا ايضا ان التكاليف الشرعية بزوالها والحيوان والموت ولا يقال انها نسخت عنه مع ان الازالة قد حصلت وايضا فان له في عرف اهل الشرع شرائط لم يعتبرها اهل اللغة واعلم ان لفظ النسخ متنازع اللغة لتعينه للنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى اخر ونسخت النحل اي نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث ولا للازالة مجازا ولكن اختلف فيما يكون حقيقة فقال **القفال هو في اللغة النقل لا الازالة** وانما استعمل فيها مجازا وقيل بل هو موضوع في اللغة للازالة واستعماله في النقل مجاز **و قيل** بل هو حقيقة فيهما فهو مشترك بينهما ولا يتعلق بذلك غرض على **مسئلة اما النسخ شرعا فهو ازالة مثل الحكم الشرعي بطريق شرعي مع تراخ بينهما ولم نقل ازالة عينه اذ هو** بدا وهو مستحيل في حق الله اذ لا يكشف له ما لم يكن قد علمه لانه عالم لذاته او عبث وهو ايضا مستحيل عليه لقبحه ولانه مما يمكن المكلف من الفعل قبل النسخ والاعادة على عرضه بالنقص واذا امكن من فعله فقد خرج الامر مثلا عن كونه عبثا ثم انه اذا نهاه عن فعله في المستقبل علما ان مدة المصلحة فيه قد انقضت فحسن تحسنه وقد يقال ان الحد يؤدي ذلك ولو حذف لفظا مثل ويكون اللام في الحكم للجنس لا للعهد فيتامل وقلنا الشرعي احترازا عن الحكم العقلي فان ازالته بطريق شرعي ليس نسخا وذلك كالادلة المبيحة لرفع الاثم بعد ان كان بحكم العقل وقلنا بطريق ليشمل القطعي والظني وقلنا شرعي ليخرج ازالته بالموت والنوم والجنون والغفلة **واعتبر بالتراخي ليخرج التخصيص** المتصل عند كل ذي قال الى اخر الشهر ونحو ذلك يعلم انه لا يحتاج الى التقييد بالتراخي فان اللفظ الذي شطر لقصد الناسخ ونحوه من انواع التخصيص ليس فيه ازالة الحكم بعد ثبوته في قصد الشارع لكن التصريح ودفع التوهم مما يقصد في الحدود الا انهما يفترقان في امر وهو ان النسخ ايضا لا يسمى الازالة وانما هو بيان انتهاء امد الحكم اذ لم يقصد الشارع ثبوت الحكم المنسوخ او لا ثم ازالته ثانيا والا كان تناقضا وهو مستحيل في كلامه وانما الفرق بين التخصيص والنسخ بيان احدهما في الاعيان والاخر في الازمان وحينئذ يندفع ما يجري في كلام بعض الاصوليين من ترجيح التخصيص بانه دفع على النسخ في بعض المواضع لانه رفع والدفع اهون من الرفع اذ لا رفع في ايهما وبهذا يظهر رجحان جواز نسخ القطعي بالظني كما جاز ذلك في التخصيص على ما سياتي فان قيل ان الازالة فيه حاصلة بالنظر الى ظاهر اللفظ وما سبق الى فهم السامع وان لم يكن حاصلا بالنظر الى ما في نفس الامر قلنا وكذلك التخصيص فان قوله مثلا لا تقتلوا اهل الذمة عقب قوله اقتلوا المشركين يقتضي ذلك واعلم ان للعلماء في تعريف النسخ عبارات مختلفة فقال الجويني هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول ومعناه ان الحكم كان دائما في علم الله تعالى دواما مشروطا بشرط لا يعلمه الا هو واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وما ذلك الا بتوقيفه تعالى اياه فاذا قال قولا دالا عليه فذلك هو النسخ واعترض بان اللفظ دليل النسخ لا هو وبانه يخرج عنه قول العدل نسخ حكم كذا وليس بنسخ ويخرج عنه ما هو نسخ اذ قد يكون النسخ بفعله صلى الله عليه وسلم وقال الغزالي هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم

على وجه متقدم لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه واعترض عليه بالدلالة وبان قوله على وجه الخ زيادة
لا احتياج اليها وقال الفقهاء هو النص الدال على انتهاء الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده اى زمان
ورود الحكم المنسوخ واعترض عليه بتلك الثلاثة وايضا ذكره وحرفت هذا الحد الذى اخترناه اصح
الحدود المذكورة لسلامته عن تلك الاعتراضات واعلم ان بعض المحققين صحح ورودها واوضح
ذلك بما لا شك فى جودته وحسنه واعلم انه لا شئ من هذه التعريفات يتناول نسخ التلاوة اللهم
ان يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز فى الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض
ونحو ذلك مسئلة والاجماع منعقد على جوازه الا ما روى عن بعض اليهود من الخلاف لا يسمن اليهم ولا اتباع
انهم منعوا من جوازه وعلى وقوعه خلافا لابى مسلم الاصفهانى فقال انه وان جاز عقلا لكنه لم يقع واليهود
فرقة منعته عقلا ووقوعه منهم جوزته عقلا ومنعته من نسخ شريعتنا الشريعة موسى سمعا وفرقة ذهب
الى جوازه عقلا وسمعا لكنها انكرت كون معجزاته بل على صدقه اذ ليست كمعجزات موسى والا
لصدقته وجملت نسخ شريعته لما تقدمها وفرقة منهم وهم العيسوية ذهبوا الى جواز النسخ عقلا ووقوعه
سمعا واعترفوا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة لنا انا نقطع بجوازه عقلا وانه
لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لان الشرائع انما شرعت لكونها مصالح العباد اما الواجبات
فلكونها الطاعات مقربة للناس من فعل الطاعات العقلية فعلا وتركا واما المندوبات فلكونها مسهلة
للواجبات واما المحرمات فلكونها مفاسد ولا شك ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة واما المكروهات
فلكونها مسهلة لتجنب المحرمات والمصلحة تختلف باختلاف الاحوال والاوقات كنفعة شرب الدواء فى وقت
او حالة ومضرته فى وقت اخر او حالة اخرى ولا بعد ان تكون المصلحة فى وقت تقتضى شرع ذلك الحكم وفى
وقت رفعه واما الوقوع فانه جاء فى التورية لادم عليه السلام امر بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق وهو
النسخ قالوا ان نسخ الله الحكم لما لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له من قبل او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه هو
البداء وانه على الله محال والثانى فلان ما لا يكون لحكمة فهو عبث وهو ايضا عليه محال قلنا وقد بينا
ان الشرائع مصالح تختلف باختلاف الاحوال والازمان كما مر تحقيق ذلك انفا وفى كتاب
العابد لم يتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة بل تجددت مصلحة لم تكن موجودة فلا بداء ولا عبث قالوا
لو نسخ شريعة موسى لبطل قول موسى هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض ولا يمكن بطلانه
لكونه متواترا ولا معنى لانه قول رسول قلنا نحن نلتزم بطلانه ونمنع كونه قول موسى ومتواترا
بل هو مختلق لانه لو كان صحيحا عندهم لقضت العادة بان يقولوه للنبى صلى الله عليه وسلم ويحتجوا به عليه ولم يقع ولا
اشتهر عادة فان قيل كيف تصور من المسلم انكار النسخ وهو من ضروريات الدين ضرورة ثبوت نسخ
بعض احكام الشرائع السابقة بالادلة القاطعة على حقية شريعتنا ونسخ بعض احكام شريعتنا بالادلة
القاطعة من شريعتنا قلنا هو لم ينكر عدم بقاء الاحكام وانما نازع فى الارتفاع والانقطاع وزعم ان جملة
تلك الاحكام كانت مغياة بظهور شريعتنا وكذا فى احكام شريعتنا وعد الكل فى ذلك كالحال فى نحو اتموا
الصيام الى الليل فكما ان قوله الى الليل غير ناسخ لوجوب صوم النهار بل هو غاية لادراك الحكم فيما بعد ناسخا
فنسخ الزوائد مسئلة وشرطه ان يكون الناسخ والمنسوخ شرعيين ولو كان معنى النسخ موجودا
فى ذلك وما بعد الموت ونحوه من النوم والجنون بانتفاء التكاليف الشرعية واباحة ذبح الانعام الثابتة بالشرع
بعد ما كان التحريم الذى كان العقل يقتضيه وثانيها ان لا يزال الناسخ صورة مجردة وذلك لان النسخ لا يرد

الا فى المصالح والمفاسد وانما تكون ذلك فى الاحكام واما الصور فهى امور ذهنية لا تتعلق بمجردها مصلحة
ولا مفسدة ولا يصح نسخ صورة القيام والقعود مع بقاء فرض الصلوة على النحو المشروع وانما يتعلق النسخ
بحكمها وهو الوجوب لو ثبت ذلك وهذا حكم كل منسوخ وثالثها ان يتميز الناسخ من المنسوخ
ويكون بينهما مخالفة بوجه من الوجوه كيوم عاشوراء المنسوخ صومه بصيام رمضان فلو لم يتميز عنه
لم يصح النسخ لانه يتعذر الامتثال والاستثناء ذلك لو قيل صل ركعتين من الربع فقط ثم قيل لا تصل ركعتين
لا تصل بهما ركعتان فانه لا يتميز المامور به من المنهى عنه ورابعها ان ينفصل ويتراخى عن المنسوخ والا
لم يكن فرق بين الناسخ والمخصص المتصل والمنفصل وهذه الشروط وقد دخلت فى حده اما الاول
ففى قوله الحكم الشرعى بطريق شرعى واما الثانى والثالث ففى قوله مثل الحكم اذ يخرج الصورة وما لا
يتميز كما مر واما الرابع ففى قوله مع تراخ اذ لا تراخى فى المخصص ذكره ذلك ع وقد يقال انه لا ازالة
فيه لاسيما فى المنفصل منه لان الكلام بالتمام فالاولى ان يقال فقد دخل فى حد الازالة كما مر على ان فيه
ما قد تقدم واعلم ان ابا الحسين جعل الاول والرابع شرطين فى التسمية والثانى شرطا فى الامكان والثالث
شرطا فى الحسن مسئلة ويجوز نسخ ما قيد بتأبيد وغيره لا قال بعضهم الحكم
المشتمل ذكره على ما يفيد تأبيدا للواجب او للوجوب ان كان التأبيد قيدا فى الفعل مثل ان يقول صوموا
ابدا فالجمهور على جواز نسخه وان كان التأبيد قيدا للوجوب وبيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره فان
كان نصا مثل ان يقول الصوم واجب مستمر ابدا لم يقبل خلافه وان لم يكن نصا بل ظاهرا مثل الصوم واجب
فى الايام والازمان ونحو ذلك قبل النسخ الذى هو خلاف التأبيد وحمل ظاهر التأبيد على المجاز كالتخصيص
ونحوه انتهى لنا انه قد ثبت جواز تخصيص العام المؤكد بكل واجمعين فيجوز نسخ ما قيد من الفعل بالتأبيد
لانه بمثابة التأكيد ومرجعهما الى التخصيص غير ان احدهما فى الاعيان والاخر فى الازمان كما مر وذلك لا يقتضى
الفرق سيما فيما ذكر قالوا التأبيد معناه انه دائم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه فكان متناقضا ولم يجز على
الله سبحانه قلنا لا نسلم التناقض فان انتفاء الدوام انما يقتضيه عدم انتفاء الدوام لا عدم الانتفاء وقال
ابو الحسين لا يجوز من الله نسخ حكم شرعى كان مقيدا بذلك او غير مقيد لا مع الاشعار به عند الابتداء
بالتكليف بذلك المنسوخ مثل قوله تعالى او يجعل الله لهن سبيلا ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا احتج بان الظاهر
الدوام لا سيما مع التقييد بالتأبيد والخطاب انما يراد به فهم ظاهره فلو لم يكن ثم اشعار لكان قد لبس على
المكلف وحمل على اعتقاد دوامه وهو جهل قبيح وانه لا يجوز من الله الاغراء فيجب الاشعار قلنا لا نسلم
الاحتياج اليه لان لفظ الامر حسب لا يفيد بذلك لا يقتضى الدوام لا لغة ولا عرفا عاما واما التأبيد خاصا
باهل الشرع فاذا اعتقد دوامه لغيره بل وقد اتى من جهة نفسه لا من جهته تعالى وانما الاشعار و
كذلك التأبيد المقيد به لا يقتضى الدوام على وجه لا يجوز ان ينسخ معه بدليل قوله تعالى فى شان اليهود ولن يتمنوه
ابدا ثم اخبر بان اهل النار يتمنون الموت حيث قال ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك ولا شك ان الاخبار
انهم كلهم الموت فى تلك الحال والانتقال ينفى العلم على الخاص وقد يقال انما اراد ان الذين كانوا من اليهود فى زمنه
صلى الله عليه وسلم لا يتمنون الموت فى مستقبل اعمارهم مع رسول الله وهذا اتى داد الدنيا بدليل ما قبله وهو قوله تعالى وقالوا
لن يدخل الجنة الا من كان هودا فقال لهم تمنوا الموت واحبوه لان من اعتقد انه من اهل الجنة اشتاق اليها
وهى سرعة الوصول اليها وما بعده وهو قوله بما قدمت ايديهم لعلمهم بما اسلفوا من الكفر هم على الباطل
ويوضح ذلك قوله لو تمنوا الموت لغص كل انسان منهم بريقه فمات مكانه ولما بقى على وجه الارض يهودى

واحودهما لما ذكره حار الله وال كتاب الرحراد الامسى حار له صح

ولامنافاه بين ذلك وبين لبعض علمائنا نه لانه في دار الاخره ولا دلاله على ما ذكره وذلك واضح مسئله
ويجوز النسخ للتكليف الى غير تكليف اخر بدل عنه وصار لا يجوز من غير بدل لنا جواز انتفا
المصلحه في التعبد بذلك الحكم والحال انه لامانع من ذلك معلوم قطعا فانه لامانع من ذلك عقلا ولا شرعا
وايضا فانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر فانه كان يجب على الصائم اذا افطر بعد المغرب
ان يمسك عن الاكل والشرب والجماع الى ان يصلي العشا الاخره واذا صلاها او رقد ولم يفطر حرم عليه
الطعام والشراب والنسا الى القابله ابيضهم نسخ ذلك بقوله تعالى احل لكم ليله الصيام الرفث الى نسائكم
لانه من غير بدل ومن ذلك انه صلى الله عليه وسلم نهى عن ادخار لحوم الاضاحي ثم ما ثم نسخه مبيحا بلا بدل ومنه
قوله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقه اوجب الصدقه عند مناجاه الرسول ثم نسخ بلا بدل اما ما
احتج به المخالف قوله تعالى ما ننسخ من ايه او ننسها نات بخير منها او مثلها واستصور كونه
خيرا او مثلا لما في بدل فانه لا يصلح جعله للحكم لانه متاول بان المراد بات بلفظ خير منها في الفصاحه
والبلاغه لا بحكم خير من حكمها والخلاف انما هو في الحكم ولا دلاله عليه في الايه سلمنا ان المراد بات بحكم
لكنه عام يقبل التخصيص فلعله خصص بما نسخ الى غير بدل سلمنا نفي العموم على ظاهره فلعل النسخ الى غير
بدل خير للمكلف لمصلحه علمها الله ولا نعلمها سلمنا ولكن هذا يدل على عدم الوقوع لا عدم الجواز والنزاع
انما وقع في الجواز واعلم انا حذونا في هذه المسئله حذو عضد الدين قال سعد الدين والظاهر ان
مراد القائلين بوجوب البدل في النسخ هو اثبات حكم اخر متعلق بذلك الفعل الذي ارتفع عنه الحكم
المنسوخ كالاباحه عند نسخ الوجوب او الحرمه والحق انه يجوز النسخ بلا حكم بان يدل الدليل على ارتفاع
الحكم السابق من غير اثبات حكم اخر ولا نسخ يحتاج الى تعيين البدل بالتكليف وعلى هذا لا يكون نسخ تحريم
ادخار لحوم الاضاحي الى الاباحه من صور النسخ بلا بدل مسئله ويجوز نسخ التكليف بتكليف اخف او
مساو اتفاقا وهل يجوز نسخ التكليف بما هو اشق الجمهور على جوازه كالعكس ولا يمتنع كون المصلحه
بالاشق فرد التكليف به كما اذا علم تعذر المصلحه في الاسهل بعلمنا الى الاخف وعند بعض انه لا يجوز
النسخ بتكليف اشق لان النقل الى الاشق الانفعل ابعد لمصلحه له قلنا لا نسلم ان التكليف لمصلحه المكلف
ولئن سلمنا فقد تكون بالاشق الافعل وربما علم الله ان المصلحه بالاشق بعد الاخف اكثر كما ينقلهم من الصحه
الى السقم ومن الشباب الى الهرم وايضا فانا ما ذكرتم يلزمكم في اصل التكليف فانه نقل من البراه الاصليه
الى ما هو اثقل فيستوي ان لا يجوز وانه جائز اتفاقا ولنا ايضا وهو من جهه السمع انه لو لم يجز لم يقع وقد وقع
كنسخ التخيير بين الصوم والفديه اذ كان هو الواجب اولا في بدو الاسلام بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
فديه طعام مسكين اي على المطيقين للصيام الذين لا عذر لهم ان افطروا فديه طعام مسكين ثم نسخ بتعيين
الصوم بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا شك ان الزام احد الامرين اشق من التخيير بينهما ومن ذلك
نسخ صوم عاشورا بصوم رمضان وصوم شهر اشق من صوم يوم واحد قالوا قال الله يريد الله ان يخفف عنكم
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل الى الاشق بخلاف ذلك فلا يريده قلنا لا نسلم عموم التخفيف
واليسر والعسر بل هي مطلقه ولو سلم فسياقها يدل على اراده ذلك في المآل والتخفيف هو تخفيف الحساب
واليسر هو تكثير الثواب ولو سلم فانه مجاز من باب تسميه الشي باسم عاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب
لان عاقبه التكليف تخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم انه للفور لا للمآل ولا مجازا باعتبار المآل فهو مخصوص
بما ذكرناه من النسخ بالاثقل كما هو مخصوص بخروج انواع التكاليف الشاقه وانواع الابتلا في الابدان والاموال فاهو

٣٥

واقع بالاتفاق بما لا يعد ولا يحصى واعلم ان جواز نسخ الاشق بالاخف لا يصلح ان يجعل عكسا لجواز
نسخ الاخف بالاشق لكن المولف كثيرا ما يسامح بالطافه في غير موضع وكذا غيره واعتذار في شرحه
بانه انما سمي بذلك وان لم يكن كذلك لانه بعض معانيه ومع العكس موضع النقيض لتقارب معنيهما ابر الاصحاب
الذين لا علم لهم بمعرفه الفرق بين العكس والنقيض لا يهمهم معرفه الفرق فيحول فان ذلك ايضا لا يسمى كما ذكر
بعضا سلمنا ولا يتقارب بين معنيهما بل كل منهما عن الاخر على مسافات ومراحل سلمنا فكان الاولى في ذلك
عدم الاقتدا بمن هو كذلك وسيحي ان شاء الله تعالى توضيح ما ذكرناه عند ذكر العكس والنقيض في اخر الكتاب اللهم الا
ان يراد بالعكس مجرد تقديم ما اخر وتاخير ما قدم لا حقيقه العرفيه الخاصه او نقصد التجوز للمناسبه
ولا غبار على ذلك مسئله ويجوز نسخ بعض القران وبعض السنه ويجوز نسخ في الاخبار كالاوامر الا
يجوز ذلك لانه لو قال عمرت نوحا الف
سنه ثم قال عمرته الف سنه الا خمسين كان كذبا قلنا ان ما ذهبا الى انه يصح فيها اذ اخبار المعتزله فهو بمعناه يجوز خبر البتي
ما بالاخبار فرضا فيجوز لنا ان يخبر بذلك ثم يسلم فيخبر انه مستعمل فيجوز لنا الاخبار بذلك فيحرم
الاخبار بانه كافر فقد نسخ الخبر الجر بجواز التغير في مدلوله ولا يذهب الى انه نصح فيما لا يتغير كوجود الصانع
وحدوث العالم وقد يقال انه يفهم مما علل به الشيخان الوفاق وعدم النزاع بين المعتزله والسفاقسي
ان النزاع في اصل المسئله عار عن الاتفاق والاولى تحرير محل الخلاف ولا وجود في ذلك وهو الانصاف لهو ان يقال
لا يجوز عند المعتزله نسخ تكليفنا بالاخبار بنقيض ذلك الشي في جميع الصور بل فيما يتغير خاصه لان احدهما كذب
والتكليف به قبيح وعند الاشاعره انه يجوز ذلك على اي وجه كان كما اذا قال بجريان النار بحرقه ثم يقول
اجريان النار ليست بمحرقه بنا على اصلهم الفاسد ومذهبهم الكاسد بانه لا حكم للعقل ولا معنى للتشنيع المقال
على غير هذا المنوال ولهذا عدل الى شي منه المولف حيث قال مجانبا عن الاجمال الى التفصيل محررا فقال في
سلك التفصيل قلنا النسخ بالنهي عن اتباع لفظه مجردا بعد الحزبه كذلك او العكس وهو الامر بالاخبار
بالشي بعد النهي عن الاخبار به فيجوز مطلقا سوى كان مدلوله عقليا او عاديا او شرعيا كوجود الباري واحراق
النار وايمان زيد اذ لا مانع من ذلك وقد يكون اطلاق اللفظ مفسده وان كان صدقا وهذا جائز باتفاق
واما نسخه بالتعبد بالاخبار بنقيضه فيجوز ان لا مانع العقل مدلوله فقط لا فيما لا يتغير ولعله الا وعم شاذ
لا هذا الطرف الاخر فرفع كلام نساء سهم وقد يقال لا ارتفاع له الا حيث وجب فيها النسخ في الخبر وهذا
الطرف لا يجري الا ما يتغير مدلوله ولعل المولف قصد ذلك وان كانت عبارته لا تؤديه والامر بلول الخبر يجوز
نسخه مطلقا معنى الامر فقط كاخبار الحج ولله على الناس حج البيت ونحوها كانهم مامورون بصوم رمضان كل سنه
فيه امر بالصوم فيجوز الاخبار عنه والنسخ انما هو لذلك الامر واما مدلول الخبر فهو وقوع الامر فلم ينسخ وان لم
يسبق امر فهذا تعبير عن الامر بصوره الخبر وليس باخبار مسئله ويصح نسخ التلاوه دون الحكم قال عليه السلام
في شرحه وقد وقع كقول عمر كان فيما انزل الشيخ والشيخه اذا زنيا فارجموهما البته نكالا من الله والله
بالبت وان خصص بالاحصان لا يقال يبعد ان يكون ما ذكر مما انزل قرانا لان عدو به القران وحلاوته و
صفاله دساحته وطلاوته غير موجود في ذلك لانا نقول لا نمنع ان يكون ذلك بابتدايه واما ارتفع عنه
بالنسخ ويصح ايضا نسخ الحكم دون التلاوه وقد وقع كنسخ ايه السيف وهو قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين الايه لايات كثيره ولا يقيمها فانه حتى قيل انها نسخت مايه واربعا وعشرين ايه
وما يسقا ولتمامه ايه من المنسوخ قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم ونحو ذلك وان عافهم
فقا سوا وكالاعتداد بالحول الماب بقوله متاعا الى الحول غير اخراج فانه نسخ بالاعتداد باربعه اشهر وعشر

واللفظ مقروء وقد نسخ معا كما روي عن عائشة انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات محرمات ثم نسخن بخمس
وقد نسخ التلاوة وحكمه في الاداء اصله فقط اذ لم يقطع بصحتها قال علم ولانا لو حكمنا بصحتها كما قد
اثبتنا بعض القرآن آحادا وهو ممتنع علما بانعدام تقريره وقد يمنع كون ما ذكر بعضهم انها امثلة اذ لا
يشترط التواتر الا فيما لم ينسخ تلاوته لما نسخ سلمنا فقد تقدم القول بصحة القراءة الشاذة وهو وجوب
العمل عليها وهي بمعزل عن التواتر سلمنا فان مجرد التمثيل لا يطابق مقتضى المقام لانه لا يدل على الوقوع
بسبب النظام ولا سياق الكلام سلمنا فانه انما اتى بذلك في غير الثاني من تلك الاوجه لانه اقرب ما
يعول عليه هنا في التوجيه كون ما اراده هنا وقصده لا يعرف ولا يخفى على احد واذا اتضح لك ما ذكرناه من
المنع وتوضح وتقوى لديك وترجح فهل يجوز في المنسوخ ان يمسه المحدث او يتلوه الجنب فيه تردد وقال
بعض المحققين والاشبه انه لا يجوز فيما نسخ حكمه والفرق تلاوته لانه قرآن اجماعا ويجوز فيما نسخ تلاوته
واقر حكمه لانه ليس بقرآن اجماعا انتهى وهذا الذي تقدم ذكره هو الاصح (وخالف بعضهم في الجواز)
(لنا) اما القطع بالجواز فان جواز تلاوة الآية حكم من احكامها وما يدل عليه من الاحكام حكم
آخر لها ولا تلازم بينهما واذا ثبت ذلك فيجوز نسخهما ونسخ احدهما كسائر الاحكام المتباينة اذ (المصير
المصلحة) كما سبق وقد يكون كذلك ولنا ايضا الوقوع كما مر وانه دليل الجواز (قالوا) التلاوة دليل
حكمها تتضمن حصول الدليل ولا مدلول وذلك يرفع الفقه بالادلة وفي رفعها دونه ثبوت مدلول بلا
دليل وانه لا يجوز قلنا لا يلزم من نسخ احدهما دون الآخر ما ذكرتم من الانفكاك لانه انما يدل ثبوت
التلاوة بتكرار ابدا واذا كان كذلك فاذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ
الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو غير المدلول ولا يلزم انفكاك الدليل والمدلول خلاف غير العالمية مع العلم
فانهما متلازمان ابتداء ودواما لا نسخ ما ليس ملحق بضده عليه كما ذكره الخصم سلمناه فان الشرعي
انما يدوم فيما اراد واقتضته دلالته ومع النسخ لا ارادة وانما يمتنع بقاء الدليل ولا مدلول في العقلي ولا نسلم
وجوب استمرار الدليل فان المعجز قد يتقدم ومدلوله وهي النبوة ثابت مستمر واما نسخهما معا والاضراب
منه فمن يقول بجواز النسخ في القرآن وعلى هذا يكون ذكر نسخ عشر رضعات نصا للدليل في غير محل
النزاع اللهم الا ان يريد استيعاب الاقسام على انه يصح ان يجعل من امثلة نسخ التلاوة فقط ان منع
مفهوم العدد (مسئلة يجوز نسخ الفحوى والاصل معا) اتفاقا والفحوى مفهوم الموافقة والاصل ما له
المفهوم واختلف في نسخ احدهما دون الآخر فمنهم من جوزهما معا ومنهم من منعهما معا كابي الحسين
والمختار جواز نسخ (اصلها دونها مطلقا واما العكس) وهو نسخ الفحوى دون اصلها فانه (ان لم يكن فيه
منع المنع جاز) فنسخ وجوب استقامة الواحد لعشرة دون اصله وهو وجوب استقامة العشرين
للمائتين الثابت في صدر الاسلام (والا) يكن كذلك بل كان الحكم في الفحوى اولى (ولا كنسخ تحريم الضرب ونحوه)
كالقتل فانه اولى بالتحريم من التأفيف لكون الاذية اكبر فلا يجوز (دون الاصل فهو التأفيف) وقد يقال
لا عبرة في مفهوم الموافقة بالمساواة والاشتمال وحينئذ فذلك المثال الذي ذكره المؤلف الاولى انه قد يخالف حكم الجملة
حكم الآحاد فان العسكر مؤتلف من الافراد وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على الانفراد ولهذا
قالوا اذا بلغ عسكر المؤمنين اثني عشر الفا لم يجز توليهم وان كثر عدد الكفار وزاد على مثلهم ولو اعتبر ذلك
لما كان الامر كذلك ويؤيد هذا قوله تعالى اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فان فيه اشتراط ان يكون كلا الفريقين زحفا
اي كثيرون والخطاب للذين آمنوا لا لكل فرد منهم وعلى هذا يكون التفصيل هو جواز نسخ الاصل دون الفحوى

وانما ساغ نسخ الفحوى دون الاصل كما ذكر ابن الحاجب لنا ان تحريم التأفيف ملزوم لتحريم الضرب والملزوم يعلم
منه من غير عكس ونسخ الفحوى دون الاصل معناه نفي تحريم التأفيف واستفادة تحريم الضرب وهو وجود
الملزوم مع عدم اللازم وانه محال واما عكسه وهو انتفاء تحريم التأفيف مع بقاء تحريم الضرب فرفع
الملزوم مع بقاء اللازم وانه لا يمتنع وقد يعترض بان المعتبر في الدلالة الالتزامية اللزوم في الجملة لا الاستقلال
اليه وهو لا يوجب اللزوم في الحكم ولو سلم فقد يمنع الاطلاق دون التنصيص كما اذا قال اقتله ولا تستخف
به القائلون بالجواز فيهما قالوا الافادة اللفظ للاصل والفحوى كالنصين متغايرتان فجاز رفع كل منهما دون
الآخر قلنا النصان لا يدل على جواز رفع كل منهما دون الآخر والا لم يكن احد النصين مستلزما لما ذكرناه
(ابو الحسين) اما انهما (لا نسخ الفحوى دون الاصل) فلما علم و(لنقضه الغرض) (الاصل) لان نسخ الضرب في ذلك المثال
يعود بالنقض على الغرض المناسب المقصود من منع التأفيف وهو الاكرام وعدم تضييع الاحسان والاساءة
في الجزاء واما انه لا نسخ الاصل دون الفحوى فلان الفحوى تابع للاصل فاذا ارتفع الاصل ارتفع تابعه
لارتفاعه والا لم يكن تابعا له (قلنا) دلالة اللفظ على الفحوى تابع لدلالته على الاصل و(لا نسلم) ان حكمهما تابع
لحكمه فان فهمنا تحريم الضرب حصل من فهمنا لتحريم التأفيف لان الضرب انما حرم لان التأفيف حرام
بحيث انه لو احرمه التأفيف من غير نظر الى غيرها لما حرم الضرب والذي يرتفع هو تحريم التأفيف
لا دلالة اللفظ عليه فانها باقية فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع واعلم ان ما نسباه الى ابي الحسين
من منع نسخ الاصل دون الفحوى صحيح لكنه علم ابي اثر صاحب الجوهرة حيث وهم ونسب اليه
خلافه من حيث ان ابا الحسين ذهب في بعض الصور الى نسخ الحكم الاصل وبقاء حكم الفحوى ولم يذهب الى ذلك
لا لدلالة عليها غير دلالة الاصل (مسئلة لا) قبل الفعل وبعد التمكن منه اجماعا (هو منعي والكرخي ويجوز
نسخ الشيء قبل امكان فعله) سواء كان قبل دخول الوقت او بعد دخول الوقت قبل انقضاء زمان يسع المأمور به فلا
يصح ان يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة لا تحجوا او لا ان يقول يوم عرفة من قبل انقضاء
زمان يسع الاسباب لا تحجوا (الصيرفي وبعض) (المعتزلة) بل يجوز النسخ قبل الامكان (قلنا) لو صح نسخ الشيء قبل امكان فعله
(اذ للنهي من وما امر به) او العكس (فيكون بدا) حسن له من بعد القبح او الحسن وصار الى القبح عن الحسن او الامر
بالقبح وعينا حسنا بسبق له ما لم يكن عرفه مما ذكر وكل من ذلك في حقه تعالى محال وما ادى الى المحال فهو محال
لا يقال ان ذلك مشتمل على فائدة التكليف التي هي الابتلاء فيصير مطيعا عاصيا بالعزم على الفعل والترك وبالسرور
وبالكراهة له ويكون اسبق الخطابين موجها الى العزم والآخر الى الفعل فلم يتواردا في محل واحد فلم يؤدي
الى ما ذكرتم لانا نقول ان وجوب العزم فرع على وجوب المعزوم عليه واذا لم يجب لم يجب العزم ولا يطيع ولا
يعصي به سلمنا والتعبير بالفعل عن العزم العار وتسميته اذا لم يوضع له ولا يفهم منه وكذلك يجب بقول
حسب قيل انما تناول الامر اعتقاد وجوبه قالوا ان كل نسخ قبل وقت الفعل وقد اعترف بجواز النسخ فلزم
تجويزه قبل الوقت الذي يتمكن فيه من اداء الفعل بيانه ان التكليف بالفعل بعد وقته محال لانه ان فعل
الطاعة وان ترك عصى ولا نسخ وكذلك في وقت فعله لانه يفعل واطاعه ولا يمكن اخراجه عن كونه طاعة
بعد حصولها قلنا انما النزاع فيما قبل الوقت الذي قدره الشارع والذي ذكرتم انما هو قبل مباشرة الفعل
فاذا احدهما عن الآخر فالحاصل الالزام (مسئلة ص وبعض صح والزيادة في النص نسخ ان لم عن المزيد عليه الاجماع)
بان غيرته حتى صار وجوده كالعدم بين على حسب انه لو فعل كما كان يفعل قبل الزيادة وجب استئنافه (كزيادة
ركعة في صلاة الفجر) فان هذه الركعة تبطل اجزاء الركعتين الاولتين لو اقتصر عليهما المصلي ووجب عليه استئنافها

ثلاث ركعات متواليات ولا يصير المزيد عليه دونها كالعدم فلا يكون ذلك نسخا وان عرف حكما اخر
كزيادة عشرين في حد القذف وزيادة التغريب او لا يجب استيناف بل يضم الزيادة فقط في غيرها بل الزيادة نسخ مطلقا
ان تغيرها الحكم اي حكم كان من اجزاء او غيره وفي المستقل عن زيادة عشرين في حد القاذف بعض بطلان شهادته
بالتمامية لان الحد الذي هو ثمانون قد كان حدا كاملا وكان رد الشهادة منوطا به وبعد زيادة عشرين زال
الكمال ولا يرد شهادته من حد ثمانين فيكون نسخا وان كانت هنا عرف حكما اخر غير الاجزاء وعلم ان هذا
هو مذهب الحنفية باسرهم على ما ذكره بعض اصحابنا وهو ظاهر المنتهى وشرحه وان القول الاول انما هو
مذهب ص ع م وبعض لشو ذلك نسخ مطلقا وربما احتجوا بان الزيادة على النص لم تعرض لحكم النص
نفيا ولا اثباتا بل تناولت حكما مجردا فكما ان الزيادة المنفصلة لا تعد نسخا فكذلك هذه قلنا اعطوا الزيادة
اجزا المزيد عليه كزيادة ركعة في الصبح وقد يجعلونه عبادة اخرى فيحصل حقيقة النسخ وقد لا فانه
قد ثبت تحريم الزيادة عليهما ثم ارتفع بوجوبها وكلاهما حكم شرعي وقد سارع في كون الاجزاء حكما شرعيا
وكذلك في ثبوت تحريم الزيادة بالشرع فقط وقال النسب نسخ لانها رفع لحكم الاصل هذا انما لا استقلال واما
زيادة عبادة مستقلة عليها قد شرع من العبادات المستقلة فليست نسخا اتفاقا وعن بعضهم ان شرع
ايجاب صلاة سادسة خاصة نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها
الثابتة بقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وانه حكم شرعي وهو نسخ والجواب انه لا يبطل
وجوب ما صدق عليها انها وسطى وانما يبطل كونها وسطى وليس حكما شرعيا والاقرب ان هذه المسئلة
لفظية وكذلك التي تليها لا يجري الاطناب فيهما لكن يقع واذا احرر النظر وتاملت مواضع الخلاف فيهما
وجدته متفرعا على ان المرتفع حكم شرعي اولا فمن يجعل في بعض المواضع طريقا شرعيا عده نسخا ومن يجعل
في بعضها طريقا عقليا لم يعده من ذلك فرع وهو متضمن ذكر امثلة توضح هذه المسئلة منها زيادة
التغريب فانه ليس بنسخ خلافا للقوم لنا انه لم يرفع حكما شرعيا قالوا قد ثبت تحريم الزيادة ثم وجوبها
وكلاهما بدليل شرعي قلنا وجوب التغريب كان منتفيا بالاصل فرفعه رفع لحكم الاصل ومثله لا يكون نسخا
ومنها الزيادة على الكفارات الثلث التي خير المكلف فيها بان يخير فيها وفي امر رابع كما تقول اعتق او اكس
او اطعم او صم فانها ليس نسخا عند الحنابلة والشافعي وابي الحسين لنا ان تحريم الاخلال بالثلث حكم شرعي لانه فرع على
ايجابها مخيرا فيها والمتفرع على الشرعي شرعي فاذا التخيير فيها وفي الامر الرابع نسخ تحريم الاخلال بالثلاث لانه
شرعي رفع شرعا قال ابو الحسين بل تحريم الاخلال بها عقلي لانه متفرع على عدم ايجاب الرابعة وذلك عقلي
فانا نعلم انه لو كان ثم ما يقوم مقام الثلث لعرفنا تعالى به ولما لم يعرفنا به قطعنا بتحريم الاخلال بالثلث بهذا
الطريق العقلي والمتفرع عن العقلي عقلي ولا يكون ذلك نسخا قلنا لا نسلم تفرعه على عدم ايجاب الثالث سلمنا
فعدم ايجاب الرابعة لا يستقل بالتاثير في تحريم الاخلال بل بانضمامه الى ايجاب الثلث فيكون شرعيا لان ايجاب
الثلاث هو الطارئ المتعقب له تحريم الاخلال بها فعلق به لمقاربته ولانه اضعف الاصلين والفرع يتبع الاضعف
في الحكم وانت خبير بان هذا لا يكون نسخا على اصل القاضي الذي اختاره المؤلف من حيث ان الزيادة عنده
لا يكون نسخا الا اذا رفعت الاجزاء والكفارات الثلث اجزاؤها باق اذ لو كفر بها بعد ايجاب الرابعة لخرج
عن العهدة ومنها ما ذكره ص وبعض ش هو ان خبر الشاهد واليمين ليس بنسخ لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان لانه انما يتضمن زيادة حكم على الحكم وما هذا حاله لا يكون نسخا فهو كزيادة صلاة سادسة
بل لان مفهوم الشرط اذا كان شرعيا يتم عدمهما ومفهوم ان لم يكونا رجلين الامر انه لا يقبل في الشهادة

عند ذلك يكون ما ورد معقول الشاهد واليمين رافعا الحكم شرعي وهو مفهوم الاية فلما دلت
الاية على طلب الاستشهاد لرجلين على تقدير الامكان وللرجل وامراتين على تقدير التعذر فان منع المفهوم
كما هو راي الحنفية فلا نسخ وان سلم المفهوم فليس مفهوم ذلك سوى ان غير الاستشهاد ليس بمطلوب بمعنى
ان طلب الاستشهاد لم يتعلق الا بهذين النوعين واما انه لا يصح الحكم بغير النوعين فلا دلالة عليه للمنطوق
بالمنطوق ولا بالمفهوم ذكر ذلك سعد الدين وغيره ومنها تقييد رقبة الكفارة في الظهار بالايمان نحو
ان يرد فيه تحرير رقبة مؤمنة فانه ليس نسخا خلافا للحنفية و ما ذهب اليه ابو عبد الله والكرخي
من ان ذلك نسخ هو الاقرب لما ذ التقييد بالايمان نسخ اجزا الرقبة الكافرة وقد تقدم ان الزيادة التي ترفع
فيها اجزا المزيد عليه تكون نسخا ويرد هنا ما تقدم من ان الاجزاء ليس بحكم شرعي والجواب انه لا يتعين محل الخلاف
وان ثبت ان الاجزاء حكم شرعي لان من قال انه نسخ فرض الكلام وبناه على ان التقييد تراخى عن المطلق
حتى امكن العمل بالمطلق والمخالف بناه على عدم تراخيه وقد يقال ايضا ان التقييد يسمى النقص بما كان بيت وكلامنا
ها هنا فيما يسمى الزيادة مسئلة والنقص من العبادة سواء كان المنقوص جزءا او شرطا نسخ للساقط من الجزء
والشرط اتفاقا واما ما ذهب عند ولا يكون نسخا للجميع من العبادة العراقي بل نسخ للجميع مطلقا فان
بعضه العبادة ركعتا فنسخ للجميع كركعة من اربع وان نقص شرطا فانه منفصل عن الصلاة وشاق لها لا شرطا
متصلا كالتوجه الى القبلة وستر العورة وطهارة الثياب والوقت فليس بنسخ وقلت ان النقص من العبادة لم
نسخ وجوبها اجماعا اذ لو كان نسخا للعبادة الباقية ولا يرتفع في الشرط لا يعرف وجوبها الى دليل غير الاول
وانه باطل بالاتفاق قالوا ان تلك العبادة حكما شرعيا هو جريها بدون الجزء والشرط اعني الركعة والوضو
وقد ارتفع ذلك الحكم بحكم اخر هو جوازها او وجوبها بدون الركعة والوضوء ولا معنى للنسخ الا ذلك واجيب
بانه لا معنى لتحريم العبادة دون تلك الزيادة سوى وجوب الزيادة وارتفاعه ليس بنسخ لانه ليس الحكم شرعي
لان الحكم الثابت في الباقي هو الوجوب الاول الثابت بالنص السابق اذ الفرض انه لم يتجدد وجوب الزيادة وهو
الجزء والشرط كالركعة والطهارة باقية على الجواز الاصلي اذ التقدير انه نسخ وجوبها فقط ذكر ذلك عضد الدين
قال سعد الدين وكان هذا التوجيه لا يعتد ان النسخ يجب ان يكون الى بدل ثم العجب انه ادعى الاتفاق على جواز
نسخ الزيادة التي هي الجزء او الشرط ثم زعم ان ارتفاع وجوبها ليس بنسخ ثم قال النقصان واعلم ان النزاع انما
هو في نسخ العبادة بمعنى ارتفاع جميع اجزائها والا فارتفاع الكل بارتفاع الجزء ضروري فيصح ان وجوب الركعات
الاربع قد ارتفع ويصح ان يكون هذا مراد القاضي عبد الجبار حيث فرق بين الجزء والشرط انتهى ولعل المؤلف
انما قيد الشرط بالانفصال لكون القاضي جعل نحو التوجه حكم الجزء وهو غير يرى انه شرط كما هو مقتضى
كلام ابي الحسين وان كان ظاهر كلام القاضي عدم التقسيم في الشرط وان نحو التوجه عنده جزء مسئلة ويجوز نسخ
الكتاب بالكتاب اتفاقا وقد وقع كنسخ الاعتداد بالحول بالاعتداد باربعة اشهر وعشر ولا ما حكي عن ابي مسلم بن بحر
الاصفهاني من منع الوقوع وهو محجوج بالاجماع المنعقد من الصحابة وكذا من التابعين على ان في القران الناسخ
والمنسوخ وبقوله ما ننسخ من اية الاية فان يحرفها فانها مصرحة بوقوع النسخ في القران وقد تقدم توجيه كلام
ابي مسلم في اوائل الباب وكذا يجوز نسخ السنة بالسنة اجماعا من القائلين بالنسخ وذلك كما في خبر عن ادخار لحوم الاضاحي
ثم قال كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها واعلم ان السنة في الاصطلاح ما صدر عن
الرسول صلعم غير القران من قول او فعل او تقرير فيشمل نسخ المتواتر بالمتواتر والاحاد بالاحاد والاحاد بالمتواتر
لا العكس لما ياتي وسيأتي ان شاء الله ان الفعل لا ينسخ مسئلة ولا يجوز ان ينسخ الاجماع وذلك برفع الحكم الثابت

به وسياق المتن قاض بانعقاد الاجماع على ذلك والحق ان المسئلة خلافية وان ذلك انما هو مذهب الجمهور
وذكر الاجماع على ذلك مجرد دعوى لان البرهان انما هو على بطلانه لانه لو نسخ فاما بنص قاطع او باجماع قاطع
او بغيرهما وكل ذلك باطل اما الاول فلانه يلزم ان يكون الاجماع على الخطأ لانه على خلاف القاطع وهو محال واما
الثاني فلانه يلزم منه خطأ احد الاجماعين المنسوخ او الناسخ لانه على خلاف القاطع وهو محال واما الثالث
فلانه ابعد مما قبله لاجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم خطأ هذا الاجماع مع تقديم الاضعف على
الاقوى وهو خلاف المعقول قالوا اختلفت الامة على قولين هو اجماع على ان المسئلة اجتهادية يجوز
الاخذ بكل منهما فاذا اجمعوا على احد القولين اذ هو جائز كما سيأتي بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الاجماع
وهو معنى النسخ قلنا لا نسلم جواز ذلك لانه مختلف فيه ولو سلم فلا يكون نسخا لما سيجيء ان الاجماع الاول
مشروط بعدم الاجماع الثاني مسئلة ولا يجوز ايضا نسخ القياس اجماعا والحق ان ذلك قول الجمهور
وان المسئلة خلافية وانه ليس على عمومه وتفصيل ذلك ان القياس اما مظنون او مقطوع فقيل والمقطوع
ما يكون علته منصوصة والمظنون ما كانت علته مستنبطة وقيل المقطوع ما يكون حكم الاصل والعلة
ووجودها في الفرع قطعيا والمظنون بخلافه اما القسم الاول وهو المظنون فلان ما بعده لا بد ان يكون
قطعيا او ظنيا راجحا او مساويا وامكان تعدده بانتفاء شرط العمل به وهو ان لا يعارضه ارجح منه او مساو له فلا
حكم له في الزمان الذي ظهر فيه الراجح فلا رفع لحكمه فلا نسخ فان قيل لا معنى للنسخ سوى بطلان حكمه عند
ظهور المعارض قلنا بل معنى النسخ ان الحكم كان حقا ثابتا الى الان وقد ارتفع واسقط بالناسخ وههنا
لم يثبت عند ظهور المعارض حتى يرتفع وفيه نظر لانه لا معنى للرفع ههنا سوى حصول العلم بعدم
بقاء ذلك الحكم ولذلك جوزوا نسخ النص الظني مع جريان هذا الدليل فيه نعم يتم ما ذكره لو قلنا عند
ظهور المعارض يبطل حكم القياس المتقدم من اصله من اول الامر لكنهم لا يقولون به لذلك واما القسم الثاني
وهو المقطوع فانه ينسخ بالنص او القياس القطعي في حياته صلعم وصورة ذلك ان ينص حكم الاصل منصوصا على علته
محققة في الفرع فينسخ حكم الفرع ايضا بالقياس على الاصل فيحصل قياس ناسخ واخر منسوخ مثاله
ان ينص حرمة الربا في الذرة بالقياس على البر منصوص العلة ثم ينسخ حرمة الربا في البر مع النص ايضا في ذلك
على علة محققة في الذرة فيقاس عليه وترتفع حرمة الربا فيها فيكون نسخا بالقياس ولو ورد نص بنسخ
حرمة الربا في الذرة كان نسخا للقياس بالنص واما بعده صلعم فلا اذ لا طريق للامة الى ذلك لجهلها
بالمصالح والمفاسد نعم قد يظهر ان القياس كان منسوخا بان يظهر نسخ حكم اصله كما اذا قاس الذرة
على البر ثم اطلع على نص ناسخ لحكم البر فيكشف ان حكم الذرة ايضا كان منسوخا وانت تعرف ان الاولى تحرير
الكلام على ما تعينه هاتان المسئلتان حتى يقع الفراغ من احكام النسخ في الكتاب والسنة وكان المؤلف
اغتنم سرد المسائل الاجماعية في نظام واحد مسئلة ويقع سائر نسخ الكتاب بالسنة المتواترة
والجمهور على جوازه وقيل لا لنا الخبر المتواتر يوجب العلم كالكتاب فجاز نسخه به كالكتاب بالكتاب وكذا
العكس وهو نسخ السنة بالكتاب كما سيجيء قيل وتحقيق ذلك ان السنة اذا جاءت بخلاف ما في الكتاب فالحال
اما ان يعمل بهما او يطرحا او يعمل باحدهما فقط لا سبيل الى الاول لما فيه من التنافي ولا الى الثاني لانه طرح لكلام الحكيم
مع امكان استعماله ولا العمل بالكتاب مع تقدمه بعد ورود ما ينافيه فليس الا ان يعمل على السنة المتأخرة
لنا ايضا قوله لتبين للناس ما نزل اليهم والنسخ نوع بيان وعورض اولا بان الاستدلال به على ان السنة لا تصلح
ناسخا للقرآن لان نسخ الشيء رفعه ورفعه لا يكون بيانا له واجيب بان المعنى بالبيان التبليغ لانه اظهار ولو

سلم فالنسخ ايضا بيان لانتهاء امد الحكم ولو سلم فان نفي النسخ لانه قد يكون مبينا لما نسخ من الاحكام
ناسخا لما ارتفع منها ولا منافاة بينهما لكان ارجح واصرح مما ذكر واوضح حجية قوله تعالى ما ننسخ من
آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والضمير لله فيجب ان لا ينسخ الا بما اتى به وانما هو القرآن قلنا يصح ذلك وان كان النسخ
بالسنة لان القرآن والسنة جميعا من عنده قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى مسئلة
هذه ايضا ويجوز نسخ السنة بالكتاب ومنعه في احد قوليه وعمدة لنا ما مر انه حجة فلا يمنعه فجاز كالكتاب
بالكتاب ولان القرآن اقوى من السنة ولهذا قدمه معاذ فجاز نسخها به كنسخ الاحاد بالمتواتر ولنا ايضا
الوقوع فانه التوجه الى بيت المقدس وحرمة المباشرة بالليل ثابتان كلاهما انما ثبتت بالسنة فانه ليس في
القرآن ما يدل عليه فنسخ بالقرآن وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فالان باشروهن
الحق بين لا يقال يجوز ان يكون نسخ ذلك بالسنة ووافق القرآن اذ لا نسلم ان نحو التوجه وحرمة
المباشرة ثبت بالسنة قولكم لانه ليس في القرآن ما يدل عليها قلنا يجوز ان يكون الآية الدالة عليها منسوخة
التلاوة لانا نقول الاصل هو العدم ولو اعتد بمثل هذه الاحتمالات لاحتمل كثير من الاحكام قالوا ذلك ينفر الناس
عنه قلنا انه صلعم مبلغ لا غير فلم يلزم النفرة مسئلة يجوز نسخ متواتر بآحاد خلافا
للظاهرية لنا اجماع الصحابة على رد ما خالف القرآن من الاحاد كقول عمر في حديث فاطمة بنت قيس
انه صلعم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما دل على خلاف ما اقتضاه قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم كيف
نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت ولم ينكر عليه وقد يقال كيف يدعى الاجماع
والخبر معمول به عند كثير من ائمة الحديث كما لا يخفى وان سلم فانما رده لتردده في صدقها وكذبها لا لكونه
خبر واحد ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت فعلل الرد بالتردد في صدقها وكذبها لا لكونه خبر واحد
وان سلم فانما ذلك في خبر واحد فانما يقتضي التعميم وهو المدعى وان سلم فلعلهم انما لم ينكروا عليه لان المسئلة
اجتهادية وسيجيء في فن الكتاب ان السكوت حينئذ لا يقتضي الرضا لتصويب المجتهدين وان سلم فذلك
يقتضي ان لا يخصص القطعي به لما نقله وانهم لا يتفقون ذلك بل يدعون انعقاد الاجماع عليه ايضا فهل ذلك
الا مناقضة بينه واحتج ابن الحاجب بان المتواتر قاطع والاحاد مظنون والقاطع لا يقابله المظنون وقد
يقال اذا جاز تخصيص القاطع بالآحاد جاز نسخه به والجامع كونهما تخصيصين وكون احدهما في الاعيان والآخر
في الازمان لا يصلح فارقا اذ لا اثر له قالوا نسخ المتواتر بالآحاد قد وقع وهو ان التوجه الى بيت المقدس
كان متواترا ونسخ بالآحاد وهو ان اهل مسجد قبا سمعوا مناديه صلعم يقول الا ان القبلة قد حولت فاستداروا
وتوجهوا ولم ينكر عليهم الرسول صلعم قلنا لعله حصل لهم القطع بذلك الخبر لانضمام القرائن فقد يفيد خبر
الواحد العلم حينئذ لانه نداء منادي الرسول بحضرته على رؤوس الاشهاد في مثل هذه العظيمة قرينة
عادية ويجب المصير الى ما قلنا لئلا يلزم ترك القاطع بالمظنون وقد بينا انه لا يصح وقد يمنع افادة
الخبر الاحادي مع انضمام القرائن اليه للعلم فان المسئلة خلافية وان سلم فذلك احتمال بعيد اذ لم ينقل
نقلهم وقت تمكنهم فيه فهم ما كان من انكار على المنادي وعدمه فانه لا يحصل ما ذكرتم الا بعد علم عدم
الانكار وايضا قد عرفت ان الاحتمال البعيد لا يدفع الظهور وانه لو اعتد بمثل هذا الاحتمال لانسحب
على كثير من الاحكام اذ بالاحتمال ولا نسلم انه يلزم ترك القاطع بالمظنون فان المترك هو الاستمرار وليس
بقطعي فافهم والله اعلم مسئلة ولا يصح النسخ بالقياس مطلقا بل يجوز بالقياس مطلقا وبعضهم بالقياس الجلي
منه وقيل هو القياس المعنوي دون قياس الشبه وبعضهم بالمستخرج من الكتاب لا من السنة لنا اجماع الصحابة

عارضه عند وجود المعتبر والمراد بالنص هنا خلاف الاستنباط لا معناه الاصطلاحي وقد يمنع انعقاد
اجماعهم على ذلك اذ لا قول صريح لكل منهم والسلف اجتهاده سليما وذلك بمنع التخصيص به وقد علم به
و لنا ايضا انه لو صح النسخ به لكان ذلك مخالفا لخبر معاذ فانه اخر فيه القياس عن النص في صورته ثم اي
ذلك وهما يدلان على وجوب تقديم النص على القياس وانه لا عبرة بالقياس مع وجود النص خالفه او وافقه وقد يقال
قد صح التواتر ناسخا للكتاب مع ان خبر معاذ للسنة عنه ولم يقدح ذلك فيه بل يمنع ذلك من التخصيص فلا
يمنع من النسخ به اذ لا اثر لما يعد فارقا سيما كما تقدم والاولى التفصيل وهو ان يقال القياس قسمان قطعي
وظني كما تقدم فالقطعي ينسخ القطعي في حياته ثم كما مر تقريره والظني لا يكون ناسخا لان ما قبله ان كان
قطعيا لم يعتبر نسخه به لان نسخ المقطوع بالمظنون عند الجمهور غير جائز وان كان ظنيا تبين زوال شرط
العمل بذلك الظني المتقدم على القياس الظني وذلك الشرط هو رجحان ذلك الظني بان لا يظهر له معارض راجح
او مساو اذ بمجرد المعارض المساوي يبطل ظنه فكيف بالراجح والقياس الظني ارجح لا ما قررناه
ناسخا فبطل وجوب العمل بالمتقدم لانتفاء شرطه ولا يكون القياس ناسخا له ذكر معنى ذلك ابن الحاجب وغيره
وقد يمنع كون ذلك لا يكون نسخا كما مر توضيحه مسئلة ولا ينسخ بالاجماع كما انه لا ينسخ
انا قلنا اما بعد بانه بعده ولا ينسخ بغيره خلافا لعيسى بن ... لان النسخ انما يرد لتغير المصلحة ولا هداية للمكلفين الى ذلك
ولنا ايضا انهم ان اجمعوا على نص والنص هو الناسخ وان كان عن غير نص والاول قطعي لزم الاجماع على
الخطا وانه باطل كما مر او ظني لم يسوغ الاجماع دليلا لان شرط العمل به رجحانه وافادته للظن وقد
انتفى بمعارضة القاطع له وهو الاجماع ولا ينسب به حكم ولا يتصور رفع ولا نسخ هذا معنى ما ذكره ابن
الحاجب ويرد عليه ما ورد في القياس قالوا ان ابن عباس قال لعثمان كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال
الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان ليسا اخوة فقال حجبها قومك يا غلام وهذا تصريح بابطال حكم
القرآن بالاجماع وهو النسخ قلنا لا نسلم النسخ فانه موقوف على ان الآية افادت عدم حجب ما ليس باخوة
قطعا وعلى ان الاخوين ليسا اخوة قطعا فان ذلك لو ثبت بدليل ظاهر وجب حمله على غير ظاهره دفعا
للنسخ لكن دليل شيء منهما ليس بقاطع بان الاول فرع مفهوم المفهوم وان ثبت فظاهر والثاني فرع
ان الجمع لا يطلق على اثنين وان ثبت انه ليس حقيقة فالمجاز محتمل لا سيما ولو سلم فيجب تقدير نص قد خرج
قطعا ليكون الناسخ والكائن الاجماع على خلاف القاطع فكان خطا وانه باطل مسئلة اذا قال
الصحابي نسخ الحكم بكذا فان ذلك لا يقبل في النسخ وان كان المنسوخ ظنيا لانه قد يبين لنا الناسخ واحتمال الامر
الثاني كونه ناسخا ولم يتبين عندنا في حقنا وكذا لا يقبل الصحابي في ان الحكم منسوخ
ولو لم يعين الناسخ عند القاضي وابي الحسين لانه كغيره من المجتهدين ولا يؤمن ان يكون ذلك عن اجتهاد
منه وقد مر ان اجتهاده ليس بحجة فان بعينه قد يكون عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد له فيه
وقال عبد الجبار عن ان يعمل بقوله في ذلك حيث لم يعين الناسخ وكان المنسوخ ظنيا لانه لا يطلق ذلك
الا عن سماع لكونه منسوخا ولا يحتمل انه قاله عن اجتهاد لانه وقع على نسخه وذلك كما حكي عن عروة
الجمعة انه كان مشروعا في التشهد ثم نسخ قلنا ذلك لا يكون برفع احتمال ان يكون عن نظر
واجتهاد فانه قد يعبر عن المظنون بعين المعلوم وذلك ظاهر معلوم من عادات الناس والتحقيق في هذه
المسئلة فيما نقل روايته في الناسخ ولا يقبل ما قيده في كون الحكم منسوخا الا بدليل من روايته
عن النبي انه هذا الحكم منسوخ او عمر ما سمي قد رسالة الله يعمل وقد يمنع ان يكون ذلك عيها المسئلة

بل خروج الى غيرها ولا معنى لقبول مذهبه مع الرواية او غيرها فان المقبول حسنه ليس الا
عن مذهبه ومذهبه حشو مسئلة لتعين الناسخ ومعرفته من المنسوخ وتمييز الناسخ ولا
منسوخ طرق صحيحة وطرق فاسدة اما القسم الاول فهو حيث يكون طريقا الى النسخ صحيحة فهو
اما بنص صادر منه او اجماع جميع الامة الذين ينعقد بهم الاجماع او العترة عند من جعل اجماعهم
حجة وذلك النص الصادر منه ذكره اما صريح او نسخ هذا بهذا او هذا ناسخ وهذا منسوخ او مفهوم بان
يذكر ما هو في معنى ذلك نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي
الا فادخروها ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث وكذا قوله تعالى الآن خفف
الله عنكم الآية فالعترة وهذان الطريقان يعتمد بهما في نسخ القطعي والظني اتفاقا وقد يمنع الاتفاق الا
حيث النص قطعي ولعله اراد ذلك او عنه يصير كذلك بل امارة يحصل بها الظن بتعين الناسخ من المنسوخ عند تعارض
المعروف من كل وجه وتعلم المتأخر بهما نقل الصحابي كان يقول هذا متاخر عن ذلك او قد نسخ
احدهما الى غزاة او ... متقدم وتقصه تسند الى الغزاة او الحالة المتأخرة نحو نزلت هذه الآية في غزوة بدر
وتلك في غزوة احد وهذه في خامسة الهجرة وتلك في سادستها ... الراوي المتأخر لا المعلوم لئلا يؤدي الى
ترك القاطع بظني وقال ض بل يعمل بذلك فيما ذكر وفي النص ايضا لانه اذا تعارض متواتران تعين احدهما فاذا
قال الصحابي هذا متاخر عن ذلك او نحو ذلك يثبت منه وقيل وليس نسخا للاحاد للمتواتر بالاحاد بل المتواتر
دليل كونه ناسخا وقلما يقبل اسنادا وقد يقبل اذا كان المال اليه كما يقبل الشاهدان في الاحصان وان ترتب عليه
الرجم ولا يقبل ذلك في الرجم وكذلك القابلة يقبل قولها في الولادة وان ترتب عليها النسب ولا يقبل في النسب
والاول صحيح لانه اذا قبل خبر الواحد في كون هذا متقدما وهذا متاخرا وعملنا بالمتاخر كان الناسخ في الحقيقة
هو خبر الواحد اذ لولاه لما وقع نسخ وقد يقال اذا علم المتاخر كما ذكره المؤلف ارتفع محل الخلاف ولعله عبر بالعلم
عن الظن او لان المظنون يصير معلوما على ما مر تقريره واما القسم الثاني وهو الطرق الفاسدة فمنها قول
الصحابي هذا ناسخ او نحوه وقد تقدم ومنها ثبوته في المصحف فيتوهم تأخره في النزول وانما لم يدل لان الآيات
لم ترتب بترتيب النزول ومنها حداثة سن الصحابي لانه متاخر الصحبة فيدل على تاخر ما نقله وانما لم يدل
لانه يجوز ان يكون متاخر الصحبة وقد يكون متقدما وبالعكس اللهم الا ان ينقطع صحبة الاول قبل صحبة الثاني وفرع
الى ما علم تقدم تاريخه ومنها تاخر اسلامه وهو كما قبله ومنها موافقته لحكم البراءة الاصلية فيدل على
تاخره من حيث انه لو تقدم لم يفد الا ما علم بالاصل فيعرى عن الفائدة الجديدة واذا تأخر افاد ذلك وهو المخالف
لحكم البراءة الاصلية رفع حكم الاصل وهذا رفع حكم الاول فضعف هذا ايضا ظاهر لان العلم بكونه علم بالاصل
ثابتا عند الشارع وحكما من احكامه فائدة جديدة واذا قد عرفت طرق التعيين فاذا لم يعلم الناسخ تعيينا
بطريقه وجب التوقف حتى يظهر دليل لا التخيير فيهما لان مرجعه رفع حكمهما مع العلم بان احدهما حق وانه
لا يجوز على ما قد تقدم

باب الاخبار

مسئلة الخبر نوع مخصوص من اللفظ واستعماله فيه
حقيقة وفي غيره كقوله ٥ تخبرني العينان ما الصدر كاتم ٥ مجاز ثم اختلف في تحديده فقيل لا يحد لتعسر تحديده
على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل لان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر
المدركات الحسية فكيف بالادراكات وقيل لانه اجلى مما يحد به فان كل احد يعلم ماهيته بالضرورة وانه
متميز عن سائر اقسام الكلام والقائلون بتحديده اختلفوا فقال القاضي وغيره الخبر الكلام الذي يدخله الصدق
والكذب والمراد دخوله لغة اي لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطئ لغة وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض او كذبه

عقلا وقال ابو الحسين الخبر كلام يفيد بنفسه اضافة امر الى امر اثباتا او نفيا وقال معنى الاثبات والنفي
ان يعلم منه وقوع النسبة ولا خفاء انه لا يرد عليه مثل قم يا زيد كما توهم بعضهم لانه لا يفيد اثبات القيام
لزيد وليس بنفسه ويحسن معه على اثبات الطلب للمتكلم لانه عقلي وهو وان عرف الكلام بانه
المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة واحترز بالمسموعة عن المكتوبة وبالمتميزة عن اصوات الطيور فلا
يرد عليه انصاحو عام وزيد قائم وان افاد نسبة القيام الى عمرو وزيد اثباتا لانه لم يفدها بنفسه وبحسب
الوضع بل بواسطة الموضوع الذي هو زيد واحق بها فلا فائدة ان يقال هو اللفظ المحكوم فيه
بنسبة ما فاللفظ وان خرج به الكتابة والاشارة المفيدان للنسبة فانه حسن يدرج تحته باب قم ونحوه من اقسام
الطلب وبعيد الحد يخرجه ويرد قال بل قم ونحوه باق على الاندراج في الحد لانه لفظ محكوم فيه بنسبة ما
باحد اعتبارين اما لان القيام منسوب الى زيد لان المطلوب هو القيام المنسوب الى زيد لا مطلق القيام
ضرورة واما لان الطلب منسوب الى القائل لانه يدل على طلب منسوب اليه دون مطلق الطلب
وايضا فانه لو قال يدل اللفظ القول او نحوه لكان اجود لانه الجنس الاقرب ولئلا يدخل المهملات اللهم
الا ان يقال المراد بالنسبة المحكوم بها ان يعلم من جهة وضع اللفظ وقوعها فيخرج المهملات وكذا نحو قم
اما باعتبار نسبة القيام الى زيد فاذ لم يعلم منه وقوعها واما باعتبار نسبة الطلب الى القائل فلانه
عقلي اذ لم يفهم من وضع اللفظ بل لان الطلب يستلزم طالبا الا ان العبارة لا تؤديه والسياق لا يعضده
وما فيه من التعسف لا يخفى على نبيه ولا يفتقر الى توضيح وتنبيه ولقوة ما قررناه من تلك المسائل
عدل ابن الحاجب عن ذلك وهو الذي تقضي بانه وتعرف من ثباته ولا يبني على عبارته فقال هو
الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ولو كان الاختصار على نسبة كافيا لتحصيل اللوازم وافيا لم يسبق
الى الاختصار قدرته لا سيما في الحدود وغاية الاختصار قال ما معناه ونعني بالخارج هو ما خارج عن كلام
النفس المدلول عليه بذلك اللفظ ولا يرد قم لان مدلوله الطلب نفسه وهو المعنى القائم بالنفس من غير ان
يشعر بان له متعلقا واقعا في الخارج وهذا خلاف طلبت القيام لانه يدل على الحكم بنسبة الطلب الى المتكلم
وله مطابق خارجي هو قيام الطلب بالمتكلم قال بعض شارحي مختصره وغير الخبر انشاء لانه لا يشعر بان لمدلوله
متعلقا خارجيا ويسمى ايضا وتندرج فيه الامر والنهي والتمني والعرض والترجي والقسم والاستفهام والندا
فرع اختلف في صيغ العقود نحو بعت واشتريت وطلقت واعتقت اذا قصد بها حدوث الحكم فقال انها
انشاء لانه لا يوجد فيه خاصية الاخبار وهو احتمال الصدق والكذب اذ لو حكم في ذلك باحدهما كان خطا
قطعا ولانه لو كان خبرا لكان ماضيا اذ لا قائل بانه للمستقبل ولو كان ماضيا لم يقبل التعليق لانه توقيف
امر على امر واما تصور فيما لم يقع بعد ولكنه يقبله اجماعا وقيل انها اخبار فقيل والمراد عما في الذهن فيقع
ما ذكر اما الاول فلان خاصية الاخبار انما تنتفي لو لم يحصل اخبار اما عما في الذهن غايته ان يكون خبرا
يعلم صدقه بالضرورة كما اذا اخبر ان في ذهنه صورة كذا بدليل من خارج مفهوم اللفظ واما الثاني فلانه
ماض بمعنى انه بعث في ذهني تعليق الطلاق والقابل للتعليق المحقق هو ما في الذهن واللفظ اخبار عنه
واعلام به **مسئلة** الخبر بكونه خبرا صفة زائدة على مجرد حروفه بها يتميز عن غيره من انواع الكلام
وقيل لا صفة له وغير بعدم في باب الامر ما اذا لقلته الي هاهنا فعلى ان الخلاف فيهما واحد والكلام فيهما
معارضة الا انه ان يصير القول خبرا بارادة المخبر خبر او مرهو خبر عنه انما قامت من بيت الصيغة كما مر في باب
الامر ومن بيتها الان من سيبقيها جعل ذلك موثرا فيها ولا يختلفون كما في باب الامر والمبر هنا ومن يقال

ان تعلق الارادة بكون الصيغة خبرا فرع على ثبوت كونها خبرا وثبوت كونها خبرا متفرع على تعلق
الارادة بالصيغة وهذا دور محض لا شك فيه ولا جواب عنه واعلم ان تفصيل القول في هذه المسئلة
وتحقيق الحق فيها هو مما لا يليق بهذا الكتاب ولا يشتغل بالاسهاب في ذلك والاطناب ومن رام التحقيق
والاغتراف من سلسبيل التدقيق فعليه بمطالعة حال اهل اسفار الكلام **مسئلة** والخبر اما
صدق او كذب ولا واسطة بينهما فالصدق ما طابق مقتضاه قال عليم نحو زيد قائم مقتضاه حصول قيام زيد
واذا كان القيام حاصلا من زيد فقد طابق الخبر ما اقتضاه وهو حصول القيام فكان صدقا وعلى هذا ان
ما موصولة او موصوفة وهذا حكمها في كل حد وفاعل طابق ضمير الموصول او الموصوف ومقتضاه مفعوله
وضميره للخبر والتقدير الصدق للخبر الذي او خبر طابق مقتضى الخبر والكذب ما خالفه ولو ... وتقديره ايضا والكذب
الخبر الذي او خبر خالف مقتضاه وربما قال انه يرد على ذلك سؤال التقسيم فيقال اما معنى مقتضى الخبر فان
كان هو مدلول الخبر وهو وقوع النسبة او لا وقوعها كما هو السابق الى الفهم ومقتضى سياق كلام الامام ولانه
بمثابة قولهم الصدق ما طابق الواقع وانما عدل عنه للتحرز عن عبارتهم ولا شك ان ضمير طابق في عبارتهم لمدلول
الخبر قال ابن الحاجب وغيره الخبر صدق وكذب لان الحكم اما مطابق للخارج او لا ... وصار المعنى
الكلام ما طابق مدلول الخبر مدلول الخبر او ما خالف مدلول الخبر مدلول الخبر وذلك فاسد اما اولا فلان
المفاعلة انما تكون بين شيئين متغايرين واما ثانيا فلانه لا معنى لذلك ولا يصح ان يراد وان جعل الفاعل لفظ الخبر
لا مدلوله فيعاد فيعرض عن المناهج صفحا وجهل بالمراد ولا انطوى عن فهم الجاهل كشحا وان قيل ان
مدلول الخبر هو حكم المخبر بوقوع النسبة لا نفس الوقوع بل الوقوع وعدم الوقوع بالنظر الى اللفظ على سوا
قلنا هذا غلط وانما مدلول اللفظ وقوع النسبة والاخبار اعلام بذلك وعدم الوقوع احتمال عقلي بمعنى ان
مفهوم اللفظ وما يحصل منه في العقل لا يلزم ان يكون ثابتا في نفس الامر وان كان مقتضى الخبر مغايرا له عن
الواقع كما ذكر عليم الواقع يدل في سرقته فعينه والعادات لم توضع لذلك ولا علاقة بينهما فيكون من قبيل المجاز
سلمنا سلامته عن النعاده وشكله في باب الاحاده لكنه اخفى من المحدود وغير موذن بالمقصود ولا يعود ان
حد الشي عن مثاله فان الخفي لا يعرف الخفي فاولى واحرى بما هو منه اخفى ولا شك ان الصدق والكذب اوضح
من ذلك الحد واجلى فحينئذ الاولى ان يجعل بدل مقتضاه الواقع فيقال هما ضروريان لا يفتقران الى تحديد
بل هما اجلى مما يحدان به مطلقا فان كل احد يعلم ماهيتهما ويميزهما ضرورة اذا عرفت ذلك فاعلم ان العلما
اتفقوا على انحصار الخبر في الصادق والكاذب خلافا للجاحظ ثم اختلف القائلون بالانحصار فذهب الجمهور
الى ما نصره المصنف ان الحكم ان طابق الواقع فصدق والا فكذب ولا عبرة بمطابقة الواقع وعدمها فيقول القائل
السماء تحتنا معتقدا انه كذا صدق وقوله السماء تحتنا غير معتقد لذلك كذب و ط لما انكر انحصار الخبر في الصدق
والكذب اثبت الواسطة وتحقيق كلامه ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل واحد منهما اما مع اعتقاد انه مطابق
او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد فهذه ستة اقسام واحد منها صادق وهو المطابق للواقع
مع اعتقاد انه المطابق وواحد كاذب وهو غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق والمخبر الجاهل الذي
طابق خبره الواقع مع اعتقاد عدم المطابقة او بدون الاعتقاد او لا يطابق مع اعتقاد المطابقة او
بدون الاعتقاد ليس خبره بصادق ولا كاذب لما قرر وغيرها من اهل اللغة ولا يكذب ... يعلم انه يكذب
وذلك نص على خلاف ما زعم المخالف قلت و ما يدل على قول الجمهور قوله تعالى ان يتبعون ... الظن وانهم الا يخرصون
... ذلك بنقل الثقات عن اهل اللغة قال العلم ولعل المراد يتبعون الظن تارة ... والخارج الكاذب صح

ويحصرون بانه لان قوله تعالى ان يتبعون الا الظن يقتضى عنهم اتباع كل شى غير اتباع غير الظن فلو اثبت لهم بعد ذلك اتباع غيره كان الكلام متناقضا قطعا واعلم ان القصر ينقسم الى حقيقى واضافى وادعائى ويحصر ولسلمنا ان يتبعون الا الظن لا يصح حقيقيا بمعنى انه لا ثبت لهم الا اتباع الظن وانما يصح اضافيا ردا على من زعم ان اتباعهم لغير الظن او تردد هل يتبعون الظن او غيره او اعتقد انهم يتبعون الظن وغيره فاثبت اتباعهم الظن ونفى غيره بما شوهد المجادل او ادعائيا بان يجعل اتباعهم بمثابة العدم ويدعى انه لا اتباع منهم لغير الظن فاذن لا مناقضة سلمنا انه حقيقى فالمعنى انهم يتبعون فى قولهم لو شاء الله ما اشركنا الا الظن كما يشهد به السياق ثم اخبر بانهم قوم من شانهم الكذب تسجيلا عليهم وخطاب من ... كيف هو لو حمل على العموم لاقتضى مناقضة الايات المصرحة بعنادهم واعترافهم ولا شك فى ذلك حجة وهذا ... ليس عليه غبار اوضح من الشمس اجلى من النهار لا سيما لمن له فى علم المعانى قدم راسخ فهو عند عالم شامخ واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم فى قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للواقع لانه لم يطابق اعتقادهم قلنا التكذيب راجع الى قولهم نشهد باعتبار تضمنه خبرا كاذبا وهو ان شهادتنا هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام والجملة الاسمية ولا شك انه غير مطابق للواقع لكونهم المنافقين الذين يقولون بافواههم ما ليس فى قلوبهم وفيه وجوه اخر مقررة فى علم المعانى واحتج الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة لان الكفار حصروا اخباره عليه السلام بالحشر والنشر فى الافتراء على الله او الاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو ولا شك ان المراد بالاخبار حال الجنة غير الكذب لانه قسيمه وقسيم الشى يجب ان يكون غيره وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدمه وهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب ليكون هذا منه بزعمهم وان كان صادقا فى نفس الامر قلنا لا نسلم ان الافتراء هو الكذب ليكون الاخبار حال الجنة قسيم الكذب فيمتنع كونه كذبا بل هو اخص من الكذب فهو حصر للكذب فى نوعيه العمد وغير العمد ولو سلم ان الافتراء هو الكذب مطلقا فالمعنى افتعمد الافتراء اى الكذب ام لم يتعمده بل به جنون فلا قصد لما به من الجنة واما ما كان فلا واسطة وهذه المسئلة لغوية لا تعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تعيين المعنى الذى وضع لفظ الصدق والكذب بازائه ولا نجدى الاطناب فيها كثير نفع **مسئلة** الخبر ايضا ينقسم الى متواتر واحاد والتواتر فى اللغة تتابع امور واحدا بعد واحد بفترة من الوتر ومنه ثم ارسلنا رسلنا تترى وفى الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه فان من القرائن ما يلزم الخبر ولا ينفك عنه من احوال فى الخبر والمخبر عنه والمخبر والمخبر كما سيجى ولذلك يتفاوت عدد التواتر ومنها ما يزيد على ذلك من الامور المنفصلة عادية كانت كشق الجيب والصراخ وانتهاك حرم او عقلية كما فى الاخبار بما علم صدقه ضرورة او استدلالا كقولنا الواحد نصف الاثنين والعالم حادث او حسية كما فى المخبر بعطشه وخبر الواحد مما لا يفيد العلم بنفسه كثرت رواته او قلوا سواء لم يفد العلم اصلا او لم يفده الا بالقرائن الزائدة وعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض وهو ما زاد نقلته على ثلثة انواع من خبر الواحد نعم والخبر المتواتر بشرائطه يفيد العلم بصدقه باتفاق العقلاء

لنا انا نجد من

خلافا للسمنية والبراهمة فانهم والذى حملهم على المنع من افادته العلم الدفع لتمسكنا ويستدل به على الشرائع من الكتاب والسنة اذ الطريق اليها الا النقل المتواتر فانكروا حصول العلم لتسد الطريق وهو بهت والحادى الذى

لنا

لنا ما مر من انا نجد من انفسنا العلم الضرورى بالبلاد النائية كمكة ومصر والامم الخالية كالانبياء والصحابة والخلفا كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يرجع الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا ولهم تشكيكات اشبه شى بالسرابات فهى كشبه السوفسطائية لا يستحق الجواب **وشروطه** الصحيحة ثلثة كلها فى المخبرين احدها **ان يبلغوا في كثرة** بالغا عددهم فى الكثرة الى قدر **لا يتواطئوا فيهم على الكذب عادة** الثانى ان يكونوا **مستندين** فى ذلك الخبر الى الحس والمشاهدة فانه فى مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استوى الطرفين والواسطة بمعنى بلوغ جميع طبقات المخبرين فى الاول والاخر والاوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر وانما اهمله لانه ... يدخل فى الاولين واما كونه يعلم حصول هذه الشرائط فمن زعم انه نظرى يشترط بعدم العلم بذلك واما من قال الضابط عندنا حصول العلم بصدقه واذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط لا ان الضابط فى حصول العلم سبق العلم بها كما يقول من يرى انه نظرى **وقد حد المطبوع بحصول التواتر بجزم** وهو اما بعدد التواتر محدود ولو قال بيدل التواتر العلم لكان اجود فقال **الاصطخرى** يحصل **بعشرة** **وقيل باثنى عشر** عدد نقبا موسى عليه السلام لانهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم وقال **المعرى** لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون وذلك ليفيد خبرهم العلم باسلامهم **وقيل باربعين** عدد الجمعة ولا يظهر لهذا وجه مناسبة وقيل لان قوله تعالى يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت فى اربعين ولو لم يفد العلم لم يقتصر عليهم **وقيل بسبعين** فصاعدا لاختيار موسى لهم للعلم بخبرهم اذا رجعوا فاخبروا قومهم وقيل بثلاث مائة وبضع عشر رجلا عدد اهل بدر وقيل وهو المختار عندنا انه لا يتحدد بعدد لذلك **الا ما اوجب العلم** فلا يكون منحصرا فى عدد مخصوص بل يختلف وضابطه ما حصل العلم به لا نا نقطع بحصول العلم بما ذكرنا من المتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما ولا متأخرا ولا سبيل الى المعرفة عادة لانه يتقوى الاعتقاد بتدريج كما يحصل كمال العقل بتدريج خفى والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك ونقطع ايضا بانه يختلف بالقرائن التى تلزم الخبر ولا تنفك عنه قال سعد الدين وقد يسوق بالصفات العارضة له الموجبة لتعريف متعلقه او المتكلم مثل كونه موصوفا بالصدق مباشرا للامر الذى اخبر بخصوص الملك او الواقعة لكونها امرا قريب الوقوع فيحصل بالاخبار عدد اقل او بعيده فيفتقر الى اكثر او السامع لكونه ذكيا او بليدا ويتفاوت كل واحد من ذلك يوجب العلم بخبر عدد اكثر او اقل لا يمكن ضبطه فكيف اذا تركبت الاسباب

مسئلة **وهو** العلم الحاصل بالتواتر **ضرورى عند البغدادية وابى الحسين والغزالى والجوينى بل هو نظرى وتوقف المرتضى والامدى**

فى علم اللطيف من انه لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين وهو لا يفتقر الى ذلك كما قال ابو الحسين ان العلم لا يحصل الا بعد العلم بان المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وان المخبرين جماعة لا داعى لهم الى الكذب وكلما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقا لانا نعلم قطعا علمنا بما ذكرنا من المتواترات مع انتفاء المتوسط ولا نافيه صورة الترتيب وان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانا يمكنه فى كل ضرورى لانكرا اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول لانه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج ونحو ذلك وايضا لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه ولو ادعى ذلك مدع لم يعتد به ونسب الى البهت والمكابرة وهو بعد كذلك ولا يسوغ الخلاف فيه ضرورة قالوا لو كان ضروريا لعلم بالضرورة انه ضرورى كغيره من الضروريات لانا نحصل العلم ولا نشعر به ونامة كيف يحصل محال قلنا ولو كان نظريا لعلم كونه نظريا بالضرورة كغيره من النظريات والتحقيق ان كون العلم ضروريا او نظريا صفات للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضروريا او نظريا

وبه وقيل سبعين

مسئلة **الواحد خبر العدل لا يفيد العلم** مطلقا وكذلك لا يفيده خبر **الاربعة ونحوه** حصوله **بالخمسة فما زاد لا** يجوز حصوله

بها كالاربعة وقيل انما يجوز حصوله بعشرين وقيل بثلاثمائة عدد اهل بدر وقد يقال انهم ثلاث مائة وبضعة
عشر رجلا وانما عدل عنه عن اعادة شيء هنا مما مر في المسألة السابقة بان الرواية لما اختلفت عن معصري تلك
الاعداد فهل اعتبرت لجواز حصول العلم حيث انه لا يحصل عند انخرام النصاب ولو بواحد او القطع بحصوله مع
انخرامه يجوز حصوله وعدمه وهو الاقرب عنده جمع من المتواترين وقالت الظاهرية انه يجوز حصول
العلم ايضا بخبر الواحد مطلقا النظام وغيره ان قارنه وانضم اليه سبب كالقرائن المنفصلة افاد العلم والا فلا
فهنا مقامان احدهما انه لا يحصل العلم بخبر الاربعة لنا فيه انا لو جوزنا حصوله بالاربعة وذلك
انما يكون حيث طابق خبرهم الواقع وجب القطع باطراده بعد وقوعه لانه يكون ح عاديا اذ لا علة عندنا ولا
ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد كخبر التواتر فيستلزم هو الباطل
وهو جواز الحكم بشهادتهم مع تحقق القطع بكذبهم حيث لم يفد خبرهم علما لكن عدم الاطراد
ضروري بالوجدان اذ كثيرا ما نسمع خبر الاربعة ولا يحصل لنا العلم القطعي ولا يستلزم ذلك ولهذا فان الشرع
يوجب العمل بها مطلقا سوى افادت الظن اولا فقضى ذلك بمنع حصول العلم بخبرهم قيل ولانه لو حصل
بخبر اربعة لحصل بقول شهود الزنا فلم يحتج الى التزكية فان قيل مشترك الالزام فانه كما يجب التزكية في الاربعة
يجب في الخمسة ولا وجه للجزم بعدم الحصول في الاربعة والتجويز في الخمسة ولان الخمسة قد يفيد العلم
ولا يجب التزكية وقد لا يفيد وما ذاك الا لكذب واحد لا اقل فلابد من التزكية ليعلم عدالة الاربعة وصدقهم
بخلاف الاربعة فانه اذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا وقد يقال على الوجه الاول يجوز لنا
حصوله بالخمسة كما فلم وجب القطع باطراده الى اخره لما ظهر فهو مشترك الالزام وعلى الثاني ان امر الشهادة
اشق وبالتغليظ اجدر المقام الثاني عدم حصول العلم بخبر الواحد العدل ولنا فيه انا لو جوزنا حصوله
بخبر الواحد لوجب القطع باطراده لما تقدم وجوزنا ارتفاع اللعان مع كمال شروطه بل حكمنا بارتفاعه
والشرع اوجبه مطلقا
من غير تقييد بعدم حصول العلم وقد يعارض بما تقدم ويمنع بان اللعان يقيد وان
حصل العلم بخبر الزوج الا يرى ان الحدود لا تقام على مرتكبيها الا حيث يعلم الامام او الحاكم موجبها نفسا
بالمشاهدة واثبت خبر بان المقام الاول يغني عن الثاني لان الكل خبر واحد بل ما ثبت هنالك ثبت هنا بالاولى
الظاهرية والواجب العمل به اجماعا ولولا انه مفيد للعلم غير مقتصر على الظن لما وجب الظاهر بل لم
يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والنهي للتحريم وقال ان يتبعون الا الظن في معرض الذم فدل على
حرمته قلنا اما اولا فان المتبع انما هو الاجماع على وجوب العمل بالظواهر وانه قاطع واما ثانيا فان
ظاهرها في العموم مؤول بتخصيصها بالمطلوب فيه العلم من اصول الدين لا ما يطلب فيه العمل من احكام الشرع
النظام ومن معه قالوا لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة
وخروج المخدرات على حال منكرة لعادة دون موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر
ونعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك واعترض عليه بان العلم انما حصل
بالقرائن كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل واجيب بانه حصل بالخبر بضميمة القرائن اذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص
اخر واعلم ان العدالة ليست شرطا في افادة مثل هذا العلم وانما ورد بقيد العدل لان افادة خبر الواحد للعلم
بلا قرينة سيقتضيها العدالة مع ما في ذلك من دفع وهم ان المراد ما لم ينسبه الى خبر التواتر **مسألة** اذا
وادعى وكل عدد يحصل بخبرهم العلم في واقعة لشخص وجب اطراده في مثله واذا اخبر مثلهم في العدد والصفات
بواقعة له اخرى او لشخص اخر مساوية لتلك الواقعة في الجلاء والظهور وكان السامع هنا مثله ثم بحسب ان السامع

العلم ع

علمت

في جميع ذلك من كل وجه لما علمت تفاوت افادة الخبر للعلم بتفاوت ذلك فان خبرها لا يفيد العلم كما يفيده
خبر اولئك قال ابن الحاجب وهذا صحيح وان كان بعيدا جدا لتفاوتهما عادة في يجوز ان يختلف ذلك
في العلم بحصول العلم بمثل ذلك الخبر في حقه لان العقل يجوز اختلاف العادة فيه وان افاد الضرورة في حال
كما يختلف في الحفظ عند الدرس وان كان ضروريا واما في العدد الكبير فهو لو اتفق وجوب الاطراد فيه
قلنا لو لم يطرد ابدا لجوزنا ان لا يعلم بعض الناس وجود مكة ونحوها من المتواترات مع
كونه قد بلغه كما بلغنا وهو محال قلت وانما كان محالا لان الشاغل ما ذكره اهل هذا الفن وهو الحق من
اشتراطهم في حصول العلم بغير استحالة تواطؤ كل عدد تواتر بالعلم فبلغ على الكذب او اتفاقهم عليه لكثرة
او قرينة حالية لازمة للخبر كما مر فيما سبق ذلك او ما ساواها في العلم حينئذ ضروري اعتيادي على ما مر وما كان كذلك
فمن شأنه اتفاق العقلاء فيه اذ اذا تكاملت القيود المذكورة اول المسألة فلزم ما ذكرنا من وجوب الاطراد
ولا يفيد العلم لسامع دون اخر وان حصر مانع اذا سمع بكامل هذه القيود لا يخالف الاتراه فاتق ذلك على
الدرس ولا اختلاف الا مع عدم التساوي في الدرس **مسألة** ويجوز ان يحصل العلم بخبر الكفار
والفساق ولا يشترط الاسلام والعدالة وقيل يشترطان لا يحصل بخبر غير معصومين روى ذلك
عنهما الحاكم ونظره اذ يستلزم فقد العلم المتواتر بعد الانبياء والصحابة لعدم المعصوم ح وهو مخالف
للعقل والشرع وسعي مثلهما مع مكانهما في علم العقلاء النقل الذهاب الى ذلك ثم انه لا وجه لاشتراط جماعة
اذ معصومين واحد كاف الامامية بل يشترط ان يكون فيهم معصوم والا لم يمنع الكذب ولا معصوم
عندهم بعد الانبياء الا الاثني عشر اماما وقيل يشترط الا يحويهم بلد لئلا يمنع التواطؤ وقيل يشترط اختلاف
النسب والدين والوطن والكل فاسد ولا يستغني شروط التواتر عن تلك الدلالة المتفق عليها لنا انا نجد
العلم حصول العلم بدون ذلك ومنه العلم بالاخبار بالملوك والبلدان والنقلة كما تقدم او وفاق قالوا لو لم
يشترط الاسلام والعدالة لافاد اخبار النصارى بقتل المسيح العلم به وانه باطل قلنا انما لم يحصل لعدم حصول
شرائط التواتر لقصور الناقلين عن عدد التواتر في المرتبة الاولى او في شيء مما بينهم وبين الناقلين السابقين
عدد التواتر ولذلك نعلم ان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم لحصل العلم به **مسألة** واذا اختلف
التواتر في الوقائع فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن او التزام كوقائع حاتم فيما يحكى من عطاياه من فرس وابل وعين
وثوب تتضمن جوده وهو القدر المشترك بينها الذي اشتمل كل منها عليه فيعلم وان لم يعلم شيء من تلك القضايا
بعينه وكوقائع علي رضي الله عنه في حروبه من انه هزم في خيبر كذا وفعل في احد كذا الى غير ذلك
فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك عنه وان كان شيء من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع
والحاصل انه لا شيء من الوقائع بانفرادها يدل على السخاء ولا الشجاعة بمعنى حصول العلم بها منها بل القدر
المشترك بين الحكايات وهو السخاوة او الشجاعة هو الدال وهو متواتر لا بمعنى ان شيئا من الوقائع الجزئية
معلوم الصدق قطعا كيف وهي احاد بل بمعنى ان العلم القطعي بالقدر المشترك يحصل من سماعها بطريق العادة
فلهذا سمي هذا القسم التواتر المعنوي اذ المتواتر انما هو المعنى المشترك فقط كما مر تقريره وانت
تعلم انه لا معنى لاختلاف التواتر في الوقائع فكان يجب ان يقول في المسألة نحو اذا اختلفت الاخبار
في الوقائع وكثرت **مسألة** واذا اخبر واحد بشيء وهو بحضرة خلق كثير لم يكذبوه فان كان مما يحتمل ان لا يعلمون
مثل خبر غريب لا يطلع عليه الا الافراد لم يدل على صدقه اصلا وان كان مما علم انه لو كان كذبا لعلموه صدقا او
فان كان مما يجوز ان يكون لهم حامل على السكوت من خوف او غيره لم يدل ايضا وان علم انه

لا حامل لهم على السكوت قطعا على صدقه دلالة لا مرية والدليل العادة إذ هي قاضية
بامتناع سكوتهم وعدم تكذيبهم في مثله مع علمهم بالكذب **مسألة** الجمهور يجوز التعبد عقلا بخبر
الواحد العدل وهو أن يوجب الشارع على المكلفين العمل بمقتضاه ومنعه الجبائي وبعض الإمامية وطائفة
من المتعبد به عقلا لنا أنا نعلم قطعا أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته وأيضا فإنه لا يمتنع
أن يعلم الله أن المصلحة في ذلك ولنا أيضا أنه قد وقع عقلا وأنه دليل الجواز فإن وجوب دفع الضرر المظنون
معلوم عقلا ضروري وهو يقع بخبره فإنا نعلم أن من أحضر إليه طعام وأخبره عدل يظن صدقه أن فيه سما
فإن كل أحد يعلم أنه يستحق الذم قطعا إن أكل منه شيئا وكذا في انكسار جدار يريد أن ينقض وكان مقيما
تحته وذلك معنى وقوع التعبد به وقد وقع التعبد به أيضا شرعا لوجوب العمل بالشهادة وبقول المفتي
مع كونهما لا يفيدان العلم ولولا المصلحة في ذلك لما شرع قالوا إنه وإن لم يكن ممتنعا لذاته فهو ممتنع لغيره لأنه يؤدي
إلى تحليل الحرام وعكسه بتقدير كذبه فإنه ممكن قطعا وذلك باطل وما يؤدي إلى الباطل لا يجوز عقلا قلنا
إن قلنا كل مجتهد مصيب فسقوطه ظاهر إذ الحلال والحرام في نفس الأمر إنما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف
بالنسبة فيكون حلالا لواحد حراما لآخر وإن قلنا المصيب واحد فقط فلا يرد أيضا لأن الحكم المخالف للظن
ساقط عنه إجماعا **مسألة** الجمهور قد وقع التعبد به بمعنى أنه يجب العمل به ثم اختلفوا في طريق
إثباته على ثلاثة أقوال فقال ابن سريج والقفال وأبو الحسين بالعقل والأكثر بالسمع فقط وقال
أبو الحسين عقلا وشرعا وقيل بالسمع ثم افترق هؤلاء فقيل بالسمع فقط وقيل بالسمع والعقل وقيل
لم يقع بالسمع أما وقوعه بدليل العقل فلما تقدم وأما بطريق الشرع فلما ثبت من إجماع الصحابة على
وجوب العمل به بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد في الوقائع المختلفة وقد تكرر ذلك
منهم مرة بعد أخرى وشاع وذاع ولم ينكره أحد وإلا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم وكالقول
أنه قد تواتر معنى أنهم كانوا يستدلون بخبر الآحاد وإن كانت تفاصيل ذلك آحادا وهذا إجماع منهم عليه
كيف وما نقل من ذلك لا يكاد يحصى كعمل عمر بخبر عبد الرحمن في جزية المجوس فإنه لما روى قوله ص سنوا بهم سنة
أهل الكتاب عمل به عمر وكعمل الصحابة بكتاب عمرو بن حزم في الدية والزكاة فإنه عمل بما فيه من أن في كل إصبع
عشرا من الإبل وكان عمر يرى أن في الخنصر ستة وفي البنصر تسعة وفي الإبهام ١٥ وفي كل من الأخريين ١٠
وبما فيه من تفصيل زكاة المواشي ومن ذلك كعمل عمر بخبر حمل بن مالك في وجوب الغرة في الجنين فإنه لما
روى أنه كان عنده امرأتان إحداهما تسمى مليكة والأخرى أم عفيف فرمت إحداهما الأخرى بحجر أو مسطح
أو عمود فسطاط فأصابت بطنها فألقت جنينا فقضى فيه رسول الله ص بغرة عبد أو أمة عمل به عمر
والمسطح بكسر الميم نوع من الملاعق وقيل عود يرقق به الخبز ومنها أيضا خبر الضحاك بن سفيان في توريث امرأة
أشيم من دية زوجها فإنه لما روى أنه ص كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها عمل به قال بعض المحققين إن
الضحاك الذي كتب إليه رسول الله ص بذلك هو الأحنف بن قيس التميمي أسلم على عهد رسول الله ص ولم يره
ص ودعا له رسول الله حين عدم ... مذكور له ونحو ذلك كثير كعمل ابن عباس
بخبر أبي سعيد بالربا في النقد وعمل الصحابة بخبر أبي بكر الأئمة من قريش والأنبياء يدفنون حيث يموتون
مما لا يحصى استيعاب النظر فيه لا التطويل وموضعه كتب السير وقولهم لعل العمل بغير تلك الآحاد ولا يلزم
من موافقة العمل الخبر أن يكون به على أنه السبب للعمل قلنا علم من سياقها أن العمل بها والعادة تحيل
كون العمل بغيرها وقولهم معارض بأن أبا بكر أنكر خبر المغيرة أنه ص أعطى الجدة السدس حتى رواه محمد بن مسلمة

وأنكر عمر خبر أبي موسى في الاستئذان حتى رواه أبو سعيد وأنكرت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت
ببكاء أهله قلنا إنهم إنما أنكروه مع الارتياب وقصوره عن إفادة الظن وذلك مما لا نزاع فيه وأيضا فلا يرجح
بانضمام ما ذكرتم عن كونه خبر واحد وقد عمل مع ذلك فهو دليل عليكم لا لكم قالوا العمل بأخبار مخصوصة
بالعقول ولا يلزم في كل خبر قلنا نقطع أنهم عملوا بها لظهورها وإفادتها الظن لا لخصوصها
كظاهر الكتاب والمتواتر وهو اتفاق على وجوب العمل بما أفاد الظن ولنا أيضا إطباق التابعين ومن بعدهم
بإنفاذ في جميع الأعصار على قبول الأخبار التي يرويها الآحاد على نحو ما مر في الدليل الأول ولنا
أيضا فعله ص لبعثه السعاة والعمال إلى النواحي ليبلغ الأحكام مع العلم بأن المبعوثين آحاد وأن المبعوث
إليهم كانوا مكلفين بالعمل بمقتضاه وقد يقال إنما النزاع في وجوب العمل للمجتهد وليس في هذا ما يدل
عليه قالوا قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنهى عن اتباع الظن وقال إن يتبعون إلا الظن فذم
باتباع الظن والنهي والذم دليل التحريم وأنه ينافي الوجوب ولا يشك أن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن قلنا
بعد ما تقدم من أن المتبع هو الإجماع وأنه ظاهر في الأصل يلزمهم أن لا يعملوا بالظواهر لأنه دليل قاطع ولا
قاطع لهم وما ذكروه لا عموم له في الأشخاص ولا في الأزمان وقابل للتخصيص فيما له فيه عموم وهو القضايا للأ
حكام فيخص بما يطلب فيه العلم من الأصول ولعله كما أول العلم بما يعم الظن والقطع وأول الظن بالشك
والوهم **مسألة** ويقبل خبر العدل وحده وإن لم يروه غيره كان فيما يوجب الحد أو لا ع لا يقبل
خبره وحده بل لا بد من عدلين كل منهما يروي عن عدلين حتى ينتهي في الإسناد إليه ص كالشهادة فقاس
الرواية على الشهادة فأثبت فيها ما ثبت في الشهادة ولذلك روي عنه رواية أخرى أنه لا يقبل في
أخبار الزنا خبر أن يروى عنه ص دون أربعة وفي الأموال ونحوها يقبل اثنان
فراعى في خبر الزنا ما راعى في شهادته لنا إجماع الصحابة على قبول الواحد كما مر
ولا نسلم عدم الفارق بين الرواية والشهادة ولهذا فإنه يشترط في الشهادة ما لا يشترط في الرواية ولذا
فإن أبا علي يعمل برواية الواحد وحده إذا عضدها ظاهر أو عمل بعض الصحابة أو اجتهاد أو انتشارها
على ما روي عنه وقوله لو لم يقبل أبو بكر خبر المغيرة حتى رواه غيره وكذا عمر في خبر الاستئذان قد تقدم الجواب
عنه **مسألة** وشرط قبوله أمور منها وهو في الراوي العدالة قال ابن الحاجب وهي
محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة فقوله دينية ليخرج الكافر وقوله على
ملازمة التقوى احتراز عما يندب إليه شرعا ويخرج بالمروءة عما يندب إليه عرفا فيخرج الفاسق ولم يقتصر على
ذكر التقوى لأنها تتعلق بالعمليات خاصة ولا بد من نفي البدعة المتعلقة بالاعتقادات فلذا قال
ليس معها بدعة ليخرج المبتدع إذ هو لا يستأهل ... يكون المبتدع عدلا ... هذه الملكات
هيئة نفسية خفية ولا بد لها من علامات ليعرف بها وإنما يعرف باجتناب أمور عدم الكبائر
ترك الإصرار على الصغائر فلا يرجع الإصرار إلى العرف وبلوغه مبلغا يسلب الثقة ثم ترك بعض الصغائر
وهو ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة ثم ترك بعض المباح وهو ما يدل
على الخسة والدناءة كاللعب بالحمام والاجتماع مع الأراذل والحرف الدنية كالدباغة والحياكة ممن لا يليق
به من غير ضرورة تحمله على ذلك لأن مرتكبها لا يجتنب الكذب غالبا ومنها وهو فيه أيضا رجحان ضبطه
على عدم ضبطه وذكره على سهوه إذ مع المرجوحية والمساواة لا يترجح طرف الإصابة ولا يحصل الظن ومنها
فقد ... لو كان ... بمعنى أنه لو ثبت متعلقة لاستلزم الشهرة وإذا انفرد لم ينقل في ذلك نحو

ان يرد مما يعم به البلوى هل كالمسائل الالهية او عليا او غلا كلورود حد بصلاة او يحج بيان او صوم
شهر بان فان ذلك ليس لا يشهر ومنها مصادم قاطع لا يخصص ونحوه لان الظن لا يقوى
لمقاومة القاطع وهذان لا يجريان في المروي في باب النسخ ما اذا عطف هذا عليه بعكس ما يجيء هذه
الشروط ثمانية ومزيد عفو ابن الله تعالى في ذكر ابن الحاجب وغيره ان من الشروط البلوغ لان الصبي
وان قارب البلوغ وامكنه الضبط يحتمل ان يكذب لعلمه بانه غير مكلف ولا يحرم عليه الكذب ولا اثم عليه
فيه فلا مانع من اقدامه عليه ولا يحصل ظن عدم الاقدام على الكذب ولا يحصل ظن صدقه وهو الموجب
للعمل به كالفاسق ولعله علم اكتفى بالعدالة اذ لا تطلق على غير المكلف الا مجازا ان كان **مسألة**
ابن الحاجب الجرح والتعديل كلاهما بواحد وقيل في الرواية ولا يثبتان به في الشهادة بل يجب فيهما اثنان
بعض المحدثين لا يثبت ذلك بالواحد بل يجب اثنان فيهما جميعا الباقلاني بل يقبل الواحد فيهما جميعا
وهو الاصح لنا المعتبر وقط اذ لا يستدل الى النقص وهما في الاستشهاد فيكفي الواحد كسائر الاخبار وغيرهما بان ذلك
شهادة فيجب التعدد كسائر الشهادات قالوا اعتبار العدد احوط لانه يبعد احتمال العمل بغير ثقة
قلنا بل عدم اعتبار العدد احوط لانه يبعد عدم العمل بما هو حديث واحتج ابن الحاجب بان المشروط
لا يزيد على مشروطه والاحتياط فيه لا يحتاط في اصله وقد اكتفى في اصل الرواية بواحد وفي الشهادة
باثنين فيكون تعديل كل واحد كاصله قلنا عدم زيادة الشرط على مشروطه انما يفيد عدم اشتراط العدد في
تعديل الراوي او جرحه ولا يفيد اشتراطه في تعديل الشاهد او جرحه اذ لا بد في ثبوت تمام المدعى
من ثبوت ان الشرط كما لا يزيد على مشروطه لا ينقص عنه وليس ثابتا لانه يشترط في شهود الزنا كونهم
عدد ويكفي في تعديلهم اثنان على ان عدم الزيادة انما ليس ثابتا او يكفي عدد في شهادة هلال رمضان واحد
ويشترط في تعديله اثنان وقد يدفع هذا بان المساوي ما في باب الشهادة على الاطلاق وزيادة الاصل
في شهادة الزنا وفي النقصان في شهادة هلال رمضان انما هي لخصوص النص احتياطا للدرء العقوبات واحتياط
العبادات **فرع** الباقلاني ويكفي الاطلاق فيهما ولا حاجة الى ذكر السبب وقيل لا يكفي الاطلاق فيهما بل يجب
ذكر السبب وقال الشافعي يكفي الاطلاق في التعديل فقط دون الجرح وقيل بالعكس فيكفي الاطلاق في الجرح فقط
دون التعديل العراقي والخوبي كان عالما باسبابه الجرح والتعديل يكفي الاطلاق فيهما والا فلا يكفي فيهما احتج
الباقلاني بانه ان شهد من غير بصيرة له بحالهما لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض ورد بانه قد اختلف
في سبب الجرح فربما جرح بشيء لا يراه غيره جرحا حجة القول الثاني انه لو اكتفى بالاطلاق لاثبت ما يشبه مع
الشك فيه لا لاشتباه في اسباب الجرح والتعديل وكثرة الخلاف فيهما وانه لا يصح ان يثبت ذلك مع الشك
واحتج بان قول العدل يوجب الظن فانه لو لم يعرف لم يقل فليس بثابت له مع الشك قال الشافعي لا بد من ذكر
سبب الجرح لاختلاف الناس فيما يجرح به بخلاف العدالة فان سببها واحد لا اختلاف فيه ورد بان احتمال
اسباب الجرح اسباب العدالة ولا اختلاف فيها اختلاف في العدالة العاكس العدالة يلتبس على الناس
لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح **ولنا** ما ذكره العراقي والخوبي **هو الاقرب** لا انا لو تبينا احدهما نقول
من ليس بعالم باسبابهما لا يثبت مع الشك بخلاف العالم وقد رجح قول الشافعي بان العدالة بمنزلة وجود مجموع
يفتقر الى اجتماع اجزاء وشرائط يتعذر ضبطها او يتعسر والجرح بمنزلة عدم له يكفي فيه انتفاء شيء من الاجزاء
والشرط وقد ذكر وقد عرفت ما حد الاقوال والمسألة اجتهادية يكتفي فيها بالظن فعليك بالترجيح واختيار
ما هو اغلب على الظن **فرع** واذا تعارض الجرح والتعديل فان كان الجارح اولى وان كثر المعدل لان تقدم الجرح جمع للخروج

والتعديل فان غايته قول المعدل انه لم يعلم فسقا ولم يظنه فظن عدالته اذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح
يقول انا علمت فسقه ولو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين
فيما اخبرا به والجمع اولى ما امكن لان تكذيب العدل خلاف الظاهر هذا اذا اطلقا واما اذا عين الجارح
السبب ونفاه المعدل بطريق يقيني مثل ان يقول الجارح هو قتل فلانا يوم كذا وقال المعدل هو حي واثبتنا
بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض لعدم امكان الجمع المذكور ويحتاج الى الترجيح **مسألة**
وحكم الحاكم المشترط العدالة بالشهادة تعديل للشاهد اتفاقا وان كان لا يشترط العدالة
في قبول الشهادة وعمل العالم بروايته تعديل اذا كان يرى العدالة شرطا في قبول الرواية وعمل بروايته
فانه يكون تعديلا وان كان لا يراها شرطا فلا **و** اما رواية العالم العدل عن مجهول العدالة
فهو ايضا تعديل له في الاصح حيث علم من عادته انه لا يروي الا عن عدل لحصول الظن القوي وقيل هو
تعديل مطلقا اذ الظاهر انه لا يروي الا عن عدل وقيل ليس بتعديل مطلقا اذ كثيرا ما نرى من يروي ولا يفكر
فيمن يروي **وليس من الجرح ترك العمل بشهادته او روايته لاحتمال** ان يترك ويعمل لا يترتب عليهما اثرهما
لوجود **معارض** كرواية او شهادة اخرى او فقد شرط آخر غير العدالة **و** كذلك لا يكون **الحد في شهادة الزنا**
جرحا لانه لا يدل على فسق اذ لم يأت بصريح القذف وانما جاء لكمال الشهادة **ولا** **مسائل**
الاجتهاد **لا اجرام العصاة** اذا سرق النبيذ من مذهبه حل شربه وحد عليه لم يكن جرحا هكذا فسره بعض شارحي المنتهى ويحتمل
ان يراد ان ارتكاب المحرمات التي هي محل الاجتهاد ليس بجرح وكذلك نحو ذلك من خلاف البسملة ومسائل الاصول
التي الحق فيها مع واحد ولا يعلم نفي المخطئ كتجويز السماعة للفساق فان المخالفة في الاعتقاد فيها
ليس بجرح **قلت اما الحد لاجرام النكاح فيجرح** عندي اذ هو ممنوع من اداء الشهادة مع اجرامه فهو في حكم القاذف
هب وان لم يصح فيه وقد يعرف بانه لم يات بصريح القذف وانما جاء في الشهادة كما تقدم **مسألة**
والا رسال في الموصل وهو ما لم يتصل اسناده بان يسقط من الاسناد راو واحد ان في موضع وقيل هو ان
يقول عدل ليس بصحابي قال رسول الله كذا **مقبول مطلقا** ان كان لا يقبل الارسال الا من الصحابي او التابعي او
امام نقل عدم قبوله **فقيل ارساله بعض اصحاب الحديث لا يقبل مطلقا** وقال بعض لا يقبل
الا ان يعضده ما يقويه من اسناد او نحو **طاهر** انه اخبر او **عمل صحابي** او اكثر اهل العلم بمقتضاه او اسناد
غيره او ارسال آخر يعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا عن عدل ولعله عن عدل
ليحصل الظن الراجح في عادته عندنا ان يسنده غيره امكننا في صحته فيكونان حديثين اذا عارضهما عنه
آخر كانا ارجح منه **و** حكي عنه عدم قبوله الا ان يعضده احد ما ذكر **او** يكون **ارسال ما نعي كمراسيل**
ابن المسيب قال في الجوهرة واختلف قوله في التابعين ونص على ان مراسيل ابن المسيب مقبولة لانا لم نطلع لها
الا بخبره بالاحاديث التي يرويها وحده لا يرسلها الا اذا حصل له اسنادها من جهتين او ثلاث
او اكثر وابن جبير ان قول ابي عبد الله كالقول الاول انشئوا فلا وجه لعدة قوله آخر متعولا **لنا اجماع**
الصحابة على قبول كالمسند وهو ما اتصل اسناده من رواته الى النبي صلى الله عليه وسلم مثل مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم
ونحوه **و** الطريق الى اجماعهم ما عرف من ان بعضهم **قد ارسلوا ولم ينكر** عليهم بل كان التابعون ما بين
عامل وموجب **ومنه قول البراء** من عادت **ليس كلما احدثكم به سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا انا لا نكذب** يعني انه يقول قال
رسول الله كذا من غير ان سمعه منه بل رواه له من يثق به فلم يذكره **و ارسل ابو هريرة الرواية المسنده**
لانه لما سئل هل سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا انما حدثني اسامة ولم ينكر عليه ارساله فكان اجماعا على

نصوب للارسال وذكر محمد بن احمد الطبري ان التابعين اجمعوا باسرهم على قبول المراسيل ولم يات عنهم
انكار شي منها ومن ذلك قول ابراهيم اعلموا اني اذا سمعت الحديث من واحد عن ابن مسعود قلت حدثني فلان عن
ابن مسعود وان سمعته من جماعة قلت قال عبد الله نص على انه كان يرسل فان قيل لو كان كما ذكرتم لكان المخالف خارقا
للاجماع فيكفر او يخطأ قطعا وليس كذلك قلنا كون المخالف خارقا فيكفر او يخطأ قطعا انما هو في الاجماع
المعلوم ضرورة واما التابعين بالاستدلال او بالادلة الظنية ولا قولنا ايضا ان الادلة الدالة على التعبد
بخبر الواحد لم تفصل بين المسند والمرسل وقد يقال لا نسلم الاجماع المدعى ويمنع عدم انكار ارسال ابن
عباس فلعلهم انكروا عنه ما يكاد حديثه ردوه ولم يقبلوه كيف ولو صح قبول تلك الاحاديث التي حكم
بوضعها حجة لم يعد اذا اكثر ما يثمر الظن لانا احاديه لم يتواتر لنا عنهم والمسئلة اصولية لا يكتفي فيها
بالظن فان قيل المسئلة العلمية وسيلة الى العمل فيكفي فيها الظن قلنا جميع مسائل الاصول كذلك
وقد منعوا فيها الاكتفا بالظن وانما ذلك فيما يتعلق بكيفية العمل بالذات كمسائل الفقه على انه لو لم ينتقض ذلك
لم يتم المطلوب لان الساكت انما لم ينكر لان المسئلة اجتهادية وسكوته لا يدل على الموافقة لما سيسمعه
ان شاء الله تعالى ولو سلم فانما هو اجماع على قبول مراسيلهم فقط لانه حدث في الناس التساهل في رواية
الحديث فالرواة الصحابة والتابعون لم يحتاجوا اسناد البحث ثم مرسل غيرهم لا يثمر الظن الراجح فلا يكون حجة
فان المسند وهو اعلى رتبة انما يفيد اذا هو رواية عن مجهول لكنها لا تقبل ولا نقبل قلنا الظاهر انه
لا يرسل الا عمن عرف عدالته والا كان مدلسا على السامع بالمجهول لانه صح وذلك خيانة للمسلمين لا تصدر
من عدل فيكون الرواية في المرسل تعديلا لمن لم يذكر من الرواة فافترقا ولا خفاء ان الجاهل يرسل
ولا يدري عمن رواه فضلا عن صفته التي هي العدالة فيسل ولذا اتفق على عدم قبوله في عصرنا والوانا
لو جاز العمل بالمرسل لكان اتفاقهم على ذكر الاسناد اجماعا على العبث اذ ليس لذكره فائدة وذلك محال
عادة قلنا بل فائدته معرفة تفاوت رتبهم للترجيح عند التعارض ورفع الخلاف اذا اختلف في المرسل
ولم يختلف في المسند فرع ومن قبل المراسيل قبل المدلس وهو ما يرويه عن شيخه موهما انه سمعه منه
ولما يقوله اذ هو نوع من الارسال ومن لم يقبل المراسيل لم يقبل المدلس لما ذكرتم ولما فيه من ايهام
الاتصال وعدم عدالة المخفي ووهم منه وقد شدد اصحاب الحديث في ذمه حتى قال بعضهم لان ازني احب
الي من ان ادلس في الحديث فلذلك اتفق بعض من يقبل المرسل لا يقبله **مسئلة** لكن ويقبل رواية
فاسق التاويل كالخوارج على امير المؤمنين عليه السلام فانهم استباحوا الدار وسبوا الذراري وحرقوا وسبوا وكذا
البغاة على ائمة الهدى المعتقدين اصابتهم في فعلهم وقد قيل في حده هو من يتحمل الاسلام مع ارتكاب
ما يوجب الفسق لشبهة طرئت عليه ولولا الشبهة لكان فسقا صريحا الا ان فيه دورا ولو قال مع
ارتكاب كبيرة لكان اشبه ومثله في قبول روايته كافر التاويل كالمشبهة والمجبرة عند من يجعل الجبر
كفرا وحقيقته هو من يتحمل الاسلام ويرتكب لشبهة ما يوجب كفره الصريح لولاها وفيه دور ايضا
قلنا نقبل روايتهما لقبول الصحابة رواية بعضهم من بعض مع قيام الفتنة الباغية فيما بينهم والقطع من احدى
الطائفتين بفسق الاخرى للبغي عليها ولم ينقل عن احد منهم في ذلك الحال اطراح رواية احد من الطائفة
الاخرى ولا انكارها فكان اجماعا على ذلك وهذا الدليل انما يأتي في حق فاسق التاويل فقط اذ الباغي فاسق
متاول ولم يكن ثم كافر تاويل فيصح بما كان من قبول خبره وقد يقال لا نسلم القبول اجماعا وان سلمنا فلا
نسلم الاجماع على ان ذلك فسق حتى يلزم الاجماع على قبول رواية فاسق التاويل وان كفر اسم كان بعد ذلك

٢٥

من المسائل الاجتهادية وانت تعرف ان التمسك بهما على محل النزاع قلنا ايضا ان المعتبر في قبول الرواية
هو الظن فيجب قبول رواية فاسق التاويل وكافره لحصول الظن بصدقه اذ نعرف منهم الامانة والدين
والتحرز عن الكذب وعن سائر محظورات دينهم وايضا فان من يعتقد الكفر بالكذب كالخوارج فان
الظن بصدقه اقوى اذ يكون اكثر تحرزا عن الكذب لانه يعتقد ذلك لان تحرز الامة عن الكفر اكثر مما دونه
يجري مجرى العدل الصريح فلزم العمل بخبره وعصيانه في اعتقاده لا يقدح للتهمة الا ان يكون ما يؤوله
في الكذب كالكرامية والخطابية ان يشهد بعضهم لبعض كذبا فانه لا يقبل واتهم البتة لان صدقه
غير مظنون وقبولهما معقولة ايضا كالخبر لان خطاهما في اعتقادهما لا يمنع صحة استنباطهما و
صدقهما لا سيما مع توقفهما في امر دينهما المنتسب للطريق ومبالغتهما في الخصوص الدقيق
نقبل ايهما لا الرواية ولا الفتوى والا لقبل ذلك من فاسق التصريح وكافره وهو لا يقبل منهما اجماعا
قلنا انما لم يقبل منهما لعدم تحفظهما عن الكذب ونحوه كما في محل النزاع فافترقا ولا يلزم من الركون
وقد قال تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا قلنا بعد تسليم انهم ظالمون لم يركن اليهم بل الى ما ظنناه سلمنا فيما
ذكرناه تخصيص العموم وقال ص نحن نحكم بالظاهر ولا يقبل فتواه لان الخبر لا يفتقر الى نظر واجتهاد
بخلاف الفتوى فانها تفتقر الى نظر صحيح ومقدمات وقد عرفنا فساد انظارهم في العقليات فلا نامن
ان يكون انظارهم في السمعيات مثلها في الفساد فاوجب ذلك الشك في صحة فتاويهم فوجب ردها قلنا
الاجتهاد له قانون مضبوط والادلة معينة تسهل الوصول الى المطلوب مع ذلك بخلاف العقليات فالرجوع
فيها الى الاصول قد ضبطت وفرقت بحيث لا يخفى للناظر ولا يلزم من فساد النظر في هذه
الجنسية فساده في الجنسية الاخرى **مسئلة** ولا يقبل خبر مجهول العدالة الحقيقية بل لا بد من انتفاء من الفسق
ظاهرا وهذا القول حكاه كم عن لنا الادلة على لا يقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن دلت على
المنع من اتباع الظن في المعلوم عدالته وفسقه والمجهول مختلف في المعلوم عدالته بدليل هو الاجماع يبقى
فيما عداه معمولا به فيمتنع اتباع الظن فيه ومنه صورة النزاع وهو المجهول وايضا الفسق مانع بالاتفاق فيجب
تحقق ظن عدمه كالصبا والكفر لا نعلم بظهور عدمهما قالوا الفسق شرط وخوف السبب فاذا
انتفى انتفى شرط وخوف السبب هاهنا قد انتفى الفسق فلا يجب السبب قلنا لا نسلم انه انتفى الفسق بل انتفى
العلم به ولا يلزم من عدم العلم بالشي عدمه والمطلوب العلم بانتفائه ولا يحصل الا بالخبرة به او بتزكيه خبير
اذ لا يوثق بفسقه ولا بظن صدقه والظن كما عرفت معتبر في ذلك قال عضد الدين واعلم ان هذا مبني على
ان الاصل الفسق او العدالة والظاهر انه الفسق لان العدالة طارية ولانه اكثر قال سعد الدين
فهو اغلب على الظن وارجح وهو معنى الاصل هذا ظاهر لكن في كون العدالة طارية نظر بل الاصل في الصبي اذا
بلغ بلغ عدلا حتى يصدر عنه معصية **مسئلة** وتجوز الرواية للحديث بالمعنى من عدل عارف
بمعاني الالفاظ ضابط لا يزيد على معناها ولا ينقص منه مع ان الاولى نقله بصورته مهما امكن ابن سيرين
وبعض المحدثين لا يجوز بل يجوز الرواية بالمعنى ان نسي
الراوي اللفظ لا اذا كان ذاكرا له وقيل ان كان موجبه علما كاخبار الصفات والامامة جازت الرواية بالمعنى
وان كان موجبه عملا فلا وقيل ان كان اللفظ له معنى واحد جاز ذلك والا لم يكن كذلك بل كان مشتركا بين معنيين
او معاني فلا يرويه الا بلفظه فهذه خمسة اقوال ومحل النزاع حيث كان الراوي كما ذكر فلو كان غير عارف
فانه لا يجوز عنه الرواية بالمعنى اتفاقا لنا انهم نقلوا عنه احاديث في وقائع متحدة بالفاظ مختلفة والذي

فاله ﷺ واحد قطعا والباقي نقل بالمعنى ونكر بعد ذلك وشاع وذاع ولم ينكره احد فكان اجماعا على جوازه
عادة ولنا ايضا انه روى عن ابن مسعود وغيره انهم قالوا قال رسول الله كذا ونحوه وذكر بصريح بعدم
تركز اللفظ بعينه وان المروى هو المعنى ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا ولنا ايضا انه اجمع على
جواز تفسيره بالعجمية فالعربية اولى قالوا ... ذلك يؤدى الى الاخلال بمقصود الحديث فانه يقطع
يقطع باختلاف العلماء في معاني الالفاظ وتفاوتهم في فهمه بعضهم على ما لا يفهمه الاخر واذا قدر
النقل بالمعنى مرتين او ثلاثا ووقع في كل مرة ادنى تغيير حصل بالتكرار تغيير كثير واختل المقصود بالكلية
الما ورد في العدول الى غير لفظه ﷺ مع عدم التساوى له تهاون بلفظه وسبيل لغير غرض
صحيح الا مع التساوى اذ لا يحصل المقصود بزيادة المعنى لا يملك الفاسق انما فرق بين العلمي والعملي
لان المعنى في العملي انما يوجد باجتهاد وظن ولا يؤمن الخطا فيه اذ الظن يخطى ويصيب بخلاف العلمي
اذ يعلم المراد منه ولا يجوز ان يكون غيره ما ينقله المفضل الاخر اذا كان المعنى متحدا لم يتطرق الى
نقله بالمعنى الاخلال بالمقصود بخلاف ما اذا كان متعددا قلنا ليس شي مما ذكرتم بقادح واحدا
مما ذكرنا كيف ونحن نعلم ان القصد في التخاطب انما هو المعنى ولا عبرة باللفظ وهو يحصل بادا المعنى
بذلك كما يحصل بعين اللفظ والصحابه والتابعين حسب نقله بالمعنى مع المعرفة بمواقع الالفاظ والضبط الكامل
انه اذا كان المقصود في التخاطب انما هو المعنى ولا عبرة باللفظ ولم يثبت تعبد به ولا تهاون ولا قبح
وان فرض تغير ما في كل مرة مما لا يتصور في محل النزاع فان الكلام فيمن ينقل المعنى سواء من غير تغيير
اصلا والا لم يجز اتفاقا فاعلت شبهة الخصوم فاندفعت اقوالهم **مسئلة** ولا يقبل الاحاد في
مسائل اصول الدين خلافا للامامية واصحاب الحديث فيسندانه ويعتمد عليه
لكنه ان وافق الادلة القطعية لم يكذب بادلة لجواز ان يكون ﷺ انما قصره على هذا الواحد اكتفا
بالادلة كالاخبار المرويه من جهة الاحاد في نفي الرؤيه وان خالفها وامكن رده اليها بتاويل قريب
لم يقطع بتكذيبه والا قطع بتكذيبه عند الجمهور وقيل بالتاويل ولو بعسف اشار المجمل الراوى على السلامة
لنا ان مسائل اصول الدين اما المطلوب منها اليقين وهو لا يثمره غايته ما في الباب ان يثمر الظن
وهو مع احتمال مع العلم بمتعلقه او بخلافه الا ترى ان عائشة ردت خبر تعذيب الميت ببكاء اهله عليه
وتلت لا تزر وازرة وزر اخرى ووافقها ابن عباس ونظائر ذلك كثير ولا يخفى ان هذا احتجاج بمحل النزاع
قالوا دليل وجوب العمل بخبر الواحد لم يفصل بل يقتضي وجوب العمل ها هنا واخواتها خالف قلنا انه لا
يجب العمل بل لا يجوز الا بشرط الظن القوى ولا ظن لا سيما مع مصادمته القاطع فيفقد شرط وجوب
العمل اذ المشروط ينتفي بانتفاء شرطه وذلك واضح وكذلك في وجوب الرد وعدم القبول ما جا
من الاخبار الاحادية في شي خاص مما يعم به البلوى علما فيجب ان يرد ويكذب بادلة ان لم يتواتر الينا
كخبر الامامية الذي رووه في النص على اثنى عشر اماما معصومين باسمايهم وانسابهم وخبر البكرية
الذي رووه في النص على امامة ابي بكر ونحو ذلك ومثل هذا الضرب في الرد وعدم القبول ما يعم به
البلوى علما وعملا الاصول الرابع ومسايل اصول الدين الفقه القطعية قبل ومعنى عموم البلوى في
العلم شمول التكليف لجميع المكلفين وفي العمل شمول التكليف به لجميعهم او اكثرهم واحترز بالتقييد
خاص بشمول يحصل منه فايدة زائدة على ما لو قال في شي يعم به البلوى ثم انه لا يخفى ان هذا داخل في صدر المسئلة
لان مسائل اصول الدين مما يعم به البلوى علما فانها عمود ذلك وراسه بل اصله واساسه فلا وجه لعقده

عن اول المسئلة نعم واذا عرفت ذلك علمت وجوب رد ما هو كذلك اذ لو صح لنقل السابقين نقلا مستفيضا
بعد العلم لعموم التكليف به وكونه مما يتوفر الدواعى الى نقله ولا نقله بالاخبار صلوة سادسة والا باخبر
الجمهور انه لو كان بين بغداد والكوفة مدينة اكبر منهما وجوه ذلك ولكنه لم ينقل الينا علم وجوب
ذلك ظاهر البطلان لانه يؤدى الى هدم الدين والتشكك في اخبار الرسل وجعل هذه المسئلة في سرحه
حاكيه لما ذكره ابن الحاجب وغيره حيث قالوا اذا انفرد الواحد بالخبر عن شي يتوفر الدواعى اليه
الى نقل مثله وشاركه فيما يدعيه بسالفعل خلق كثير كما لو انفرد واحد بالاخبار عن قتل خطيب على المنبر
يوم الجمعة لم يشهده من اهل المدينة فهو كاذب قطعا خلافا للشيعة لنا انا نجد من انفسنا العلم بكذبه قطعا
قطعا ولولا ان هذا الاصل مركوز في العقول لما قطعنا بكذب من ادعى ان القران عورض لكنه لم ينقل وان
بين مكة والمدينة مدينة اكبر منهما قال عضد ولا شك ان دعوى النص المذكور في الخبرين كانفراد الواحد الذي
ذكروه بذلك الحرف قتل الخطيب لاشتراكهما في توفر الدواعى فكما نعلم كذب الواحد نعلم كذب ذلك ويجمع
التساوى في توفر الدواعى وايضا عموم التكليف قالوا ولا مانع من هذا الضرب والضرب الاتي ولو سلم
في شرط الاصل لحضور خلق كثير كما ذكره والالم نعهد فيمن ابنيت ان الفرع كذلك وسهد الشيعة ان الحوامل
المؤدى على كتمان الاخبار كثيره لا يمكن ضبطه فلعله محرم لعدمها ومع جوازها لا يحصل الجزم ويدل عليه
ان النصارى لم ينقلوا كلام المسيح في المهد مع انه مما يتوفر الدواعى الى نقله ومعجزات الرسول كانشقاق
القمر وتسبيح الحصا في يده وحنين الجذع الذي كان يسند اليه حين اشتد الى غيره ولم تنقل المرادة عليه
لم يتواتر بل نقل احادا واجيب بان اسباب الكاتم بعلم بالعادة كما نعلم اسباب الحامل على اكل طعام واحد
واما كلام المسيح فانه لم يكن بحضور خلق كثير فليس من المسئلة وان كان فقد نقل قطعا للدليل المذكور وكذلك
غيره مما ذكر من المعجزات على انا لا نسلم انه مما يتوفر الدواعى الى نقله فانها انما نقل ليستهر بين الناس
وقد استغنى عنها عن استمرارها بالقران الباقي على وجه كل زمان الدائر على كل لسان في كل مكان **مسئلة**
قال اهل الحق سا وبعض اهل الحديث وهو قول الجمهور فان ما يعم به البلوى عملا كمس الذكر
ووجوب الغسل من غسل الميت وغسل اليدين عند القيام من النوم اذ روى ذلك عنه
قيل بي وابن ابان وغيرهما لا يقبل لنا انه لم يفصل دليل وجوب العمل بخبر الواحد في العمليات
من ما يعم به البلوى وما لا يعم به واتفاق الامة قد قبلته في تفاصيل الصلوة ووجوب الغسل من التقا
الختانين وهما مما يعم به البلوى وافاصيل القياس ونحوه مع انه اضعف من خبر الواحد بخبر الواحد اولى بالقبول
قالوا رد الخبر لا يستفيدون ان يخص الخبر كما رد حنفي كخبر الرازي لعدم الثقة بالاول
لا لكونه مما يعم به البلوى ولم يتواتر ولذلك قبله عمر حين روى مع ابي موسى ابو سعيد وابو بكر حين رواه مع
المغيرة محمد بن مسلمة وهو مع ذلك خبر واحد قالوا العادة تقضي في مثله بالتواتر لتوفر الدواعى الى نقله
فلما لم يتواتر علم كذبه قلنا لا نسلم قضا العادة بتواتره فان توفر الدواعى الى نقله مجرد دعوى لا دليل عليها
واعلم انه قد يقال ان المخالف انما منع من قبوله في اصل اثبات ما تعم به البلوى واما حكمه ككون الصلوة
واجبة او مندوبة وتفصيله كاركان الطهارة والصلوة وما ينقض الوضوء وما لا ينقضه فانه يقبل فيه
خبر الواحد **مسئلة** ولا يقبل خبر الواحد ايضا فيما من شانه في العادة من العملي ان يكون مما
يظهر وشاع واشتهر كصلوة سادسة اذ الوجه المقتضي وجوب تواتر الخمس حاصل فيها ولو كانت
مشروعة لعلمت كما علمت الخمس لكنها لا نعلم كذلك فلا تكون مشروعة ولو روى تواترا او لقطع بكذبه
كصوم شهر

بالتسمية عند قراءة الفاتحة في الجهرية إذ لو داوم عليه ص لنقل نقلا يفيد العلم ولاشتهر أشد
من يقع الخلاف فيه فلما لم ينقل كذلك دل على عدم ذلك وإلا لاشتهر كاشتهار الجهر بالفاتحة وكالبسملة
حكم الحج بالإفراد والقران وحكم الأذان والإقامة في التثنية والإفراد والمحكي عنه آخر العمل وحذفه
وحمل الإمام في الجهرية القراءة عن المؤتم وعدمه فعال الوتر بين ذلك لينقل نقلا يفيد العلم من يقع
الخلاف إذا احتاجه ... فكان يحضره خلق كثير وجمع غفير والصلوات تقام في الليل واليوم خمس مرات
وكذلك الأذان والإقامة مع رفع الصوت المشتهر بالأذان من رؤوس المنارات المشرفة فحيث لم ينقل كذلك
دل على كذب الآحاد ولا يقبل خبر الواحد في شيء منه ع لم ينقل الآحاد في ذلك كله إذ هو علمي ولم يحصل
دليل وجوب العمل بخبر الواحد فيه قلت أما في الصلوة فلا لما ذكر وأما في التسمية فنعم يقبل فيها
الآحاد لاحتمالها الجهر بها مرة والترك أخرى فيحصل كل من ذلك تواتر الكلمة التي ما اشتهر عليه
لا من خبر الواحد إنما قال في المعين أي إثبات الأصل هذا خلاصة ما قصده المص وهو يظهر للمتأمل
ألا يرى أنه إنما علل قبول الآحاد في ذلك باحتمال وقوع هذا وهذا ونص في شرحه على أن الأخذ بالآحاد فيما
اشتهرت عليه الشريعة ... كلامنا فيما نقل نقلا متواترا وحاصل الكلام في هذا المقام أن عدم التسمية
ليس مما يجب فيه التواتر لعدم توفر الدواعي إلى نقله وإن سلم فإنما يقبل مثله نقلا ظاهرا للعلم من يعلم ذلك
فيما يكون متميزا ... عن نقله وإن سلم فلا نسلم أنه لم ينقل كذلك إلا أنه نقل الطرف الآخر المقابل له أيضا
بناء على وقوع الأمرين مثلا كما نقل الجهر في الجهرية بالتسمية نقل تركه وكما نقل تثنية الإقامة نقل إفرادها
وكما نقل إفراد الحج نقل قرانه فالخلاف ليس لعدم النقل تواترا بل لعدم الظفر بترجيح أحد الطرفين حتى يتعين الأولى
منهما وهذا هو الذي ... المص واعلم أن كلامه ... على قول القاضي وعد ... في أحد أبواب الشرح لا
يرد عليه ... وأيضا فإنه صرح بخلافه في قول ابن علي في التسمية وهو في إثبات الأصل في المعين **مسئلة**
ويقبل خبر من الأغلب منه الضبط وإن جهل حاله مرة لا نادرا اتفاقا لحصول الظن العرفي بصحة ما رواه ولا
... ذلك لأن الإنسان لا يخلو عن شيء من النسيان ولذلك سمي الإنسان فإن غلب سهوه لم يقبل
اتفاقا إذ لا يؤمن أن يسهو ما سمعه ويتوهم شيئا ولا يحصل ظن غالب بصحة ما رواه إلا أن يكون الرواية في
لفظ يسير جلي يبعد دخول الغفلة فيه فإن استوى الحالات فكان ضبطه كسهوه سواء فقال أهل
الحديث ... إذا كان كذلك لم يقبل وقال الشافعي بل ... علم بل خبره موضع اجتهاد
يعمل فيه الناظر بحسب الترجيح من كون الراوي محفوظا في ذلك الخبر أو ساهيا وإن لم يوجد قرينة مرجحة
لأحد الطرفين فالوقف ... ذكره كذا ابن أبان لا يستوي ...
... عنده ... وهذا القول متوسط بين التفريط والإفراط فلهذا اختاره لأن خير الأمور أوسطها
إنما قلنا إن ذلك موضع اجتهاد حيث استوى ضبطهم وغفلتهم لم يرد ابن عساكر ... في خبر ...
وردها جزما في ... المتقدم أهله عليه وقبول غيرهما إياهما ولم ينكر ... على الراد ولا على القابل
وما ذاك إلا أن طريقة الاجتهاد والإنكار فيما هو كذلك وهو المطلوب ويقال مع المساواة لا يرجح
طرق الإصابة فلا يحصل الظن فلا يعمل واعتماد قرينة الإصابة رجوع إلى غير الخبر وهو خلاف الفرض لأن
الفرض أن يستوي الضبط والغفلة لا يستويها بالرجحان ما يقصد الجهة على الأخرى وأما الخبران فلا دلالة في
أيهما أما الأول فلأنهما إنما رداه لظهور خلافه لا لما ذكره ... ولا أصرحا بما يدل على ظهور خلافه فيما لا يكشف ...
بالمهرين ... في شرحه بهذا في مسئلة مخالفة الخبر للقياس وأما الثاني فإنما رده لمصادمة القاطع ولهذا أنك

ولا يدري وارث وآخرين ... كما مر قالوا إن عدالته ونفسه وأمانته تقتضي بأنه ما روى شيئا
إلا وقد ضبطه إذ لو لم يكن كذلك لم يروه لأنه يعني بما رواه إثبات شرع عام الرواية من غير تعيين الضبط
قدح في العدالة والمفروض أنه عدل قلنا إن عدالته إنما تؤمنه من تعمد الخطأ والكذب لا من السهو والغفلة
ومن الجائز جدا أن يتصور فيما لم يضبطه أنه ضبطه وفيما سها عنه أنه لم يسه عنه ولا يقدح في العدالة
إلا تعمد الكذب والفرض عدم تعمده فلا يقدح في عدالته ولا مقتضى لقبول قوله **مسئلة** اختلاف
في اسم الراوي على طرق منها أن يختلف في اسمه وكل واحد ممن جرى عليه أحد الاسمين معروف العدالة
ولا يشاركه في أحد الاسمين من ليس بعدل وهذا لا يوجب ردا في الحديث ولا شبهة في ذلك ومنها أن يختلف
فيه ولم يعرف عينه ولا عدالته فهذا يوجب رد حديثه ولا شبهة في مثل ذلك ومنها أن يختلف فيه
ويكون الراوي معلوم العين مع العدالة وذلك كالاختلاف في اسم راوي حديث عبد الحميد وهو مولى عمرو
بن حريث مع اتفاقهم أنه مولى عمرو بن حريث وهذا مختلف فيه فقيل لا يقبل لصيرورته بذلك مجهولا والرواية عن
المجهول لا تصح والصحيح أنه يقبل لأنه يمكن معرفة عدالته وضبطه بدون معرفة اسمه لأنهما إنما يعرفان
باختبار حال الراوي ومعاشرته وذلك متصور مع الجهل باسمه فلا يصير مجهول العدالة فيقبل ...
مسئلة والراوي إذا ... ثم يقول لا أدري أرويته أم لا ... إذا أنكر الحديث من روى عنه ... وبعض الحنفية
والراوي عدل ... في الرواية لا تقبل ... حتى وبعض الحنفية عنه عدل مثل ذلك الحديث ويعمل به
عن تكذيب ووجب العمل به وأنه كما لو مات الأصل أو جن فإن عدم تذكره دون ذلك قطعا قالوا لو جاز
ذلك في الرواية لجاز مثله في الشهادة والإجماع على أنه لا تقبل شهادة الفرع مع نسيان الأصل قلنا إن باب
الشهادة أضيق من باب الرواية فقد اعتبر فيه الحرية والذكورة والعدد وامتنع العنعنة وارتفاع
الحجاب وغير ذلك لفظ أشهد دون لفظ أعلم مسئلة إنكار الزهري ما رواه ابن جريج عن سليمان بن موسى
عن الزهري عن عائشة عن النبي ص أنه قال أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها وتمام الخبر فنكاحها باطل فأنكره
الزهري ... ومثل ذلك إنكار سهيل بن أبي صالح حديث القضاء بالشاهد واليمين وقد
رواه عنه ربيعة ثم كان سهيل يرويه عن ربيعة ويقول حدثني ربيعة عني أني حدثته عن
أبي أنه قال إنه ص قضى باليمين مع الشاهد وهذان المثالان إنما يدلان على الوقوع لا على وجوب العمل به
إذ لم يذكر في ذلك ثبوت الرواية عن الناسي مع أنه لو ثبت لم يكن حجة إذ لا إجماع لا بسكوت الأمة فلعل
بعضهم لو سمعه لم يرتضه هذا إذا أخبر الفرع عن علم والأصل لم يقطع بأنه ما روى بل ظن أو اشتبه الحال
عليه أو أنكر إنكارا مجردا عن العلم أما إذا قال الأصل لم أروه له هذا بعينه قبل ... الاتفاق على أنه لا يعمل
بذلك الحديث لأن أحدهما كاذب قطعا من غير تعيين ولا يقدح في عدالتهما لأن واحدا منهما بعينه لم يعلم
كذبه وقد كان عدلا ولا يرتفع اليقين بالشك وحكي ... أنه تعارض ... **مسئلة** خبر الواحد
إذا خالف القياس من وجه دون وجه فالجمع ما أمكن وإن خالفه من كل وجه بأن يبطل كل منهما ما ثبت به
الآخر بالكلية فإنه يعمل المخالف للقياس ويبطل القياس ... وغيره بل القياس هو الأولى ويرد الخبر
ولا يقبل وقال ابن الحاجب إن كانت العلة ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فإنه ... كان وجود العلة
في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وإن كان وجودها فيه ظنيا فالوقف وإن ثبتت العلة لا بنص راجح فالخبر
مقدم لنا عمل الصحابة بالخبر دونه فإن عمر ترك القياس بالخبر في مسئلة الجنين ... وفي دية الأصابع وقال
لولا هذا لقضينا برأينا ولولا ... لسوف غيره ... بالقياس لسوف الخبر وكذا في

دية الاصابع حيث راى انها تتفاوت باعتبار منافعها فتركه بخبر الواحد انه صلى الله عليه وسلم قال في كل اصبع عشر
وكذا في ميراث المراة من دية زوجها وكان يرى ان الدية للورثة ولم يعط منها الزوج ولا يورث
الزوجة منها فلما اخبر بانه صلى الله عليه وسلم امر بتوريثها منها رجع اليه الى غير ذلك من الصور التي تشهد بها كتب
السير وشاع ذلك وذاع ولم ينكره احد فكان اجماعا فان قيل هذا معارض بمخالفة ابن عباس خبر
ابي هريرة توضؤوا مما مست النار بالقياس فقال الا نتوضأ بالماء الحميم فكيف نتوضأ مما عنه نتوضأ وكذلك
هو وعائشة خالفا خبره وهو اذا استيقظ احدكم فلا يغمس يده في الاناء فانه لا يدري اين باتت يده
بالقياس فقالا فكيف نصنع بالمهراس اى اذا كان فيه ماء ولم تدخل فيه اليد فكيف نتوضأ منه والمهراس
حجر عظيم منقور يتوضؤون منه قلنا الموصوف لم يخالفاه بالقياس بل لاستبعادهما له لظهور خلافه
كما تقدم وقد يمنع الاجماع بالاستناد في الوقائع والاخطار ولو سلم فالمسألة اجتهادية لا يدل السكوت
فيها على الموافقة و لنا ايضا خبر معاذ فانه اخر فيه القياس و اقره صلى الله عليه وسلم على ذلك فكان الخبر مقدما
قالوا الاحتمال في القياس اقل فان الخبر يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوي وفسقه وكفره وخطاه و
باعتبار الدلالة المجمل والتجوز وباعتبار الحكم النسخ والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك قلنا انها احتمالات بعيدة
ولا يمنع الظهور وايضا فيأتي مثلها في القياس اذ كان اصله خبرا وانتم لا تفصلون فتقدمون القياس
مطلقا على انه قد يتقدم في النسخ ما يقتضي بان القياس ينسخ وينسخ به قال ابن الحاجب اما تقديم ما تقدم
من القياس فلانه يرجع الى تعارض الخبرين واحدهما ارجح فيقدم الراجح واما الوقف فيما اوجب فيه
الوقف فلتعارض الوجهين ترجيح خبر القياس اذ تقدم ان المعلق سبب سبب راجح و ترجيح للخبر الاخر
لقلة المقدمات بعدم احتمال القياس اليه مسألة و يرد خبر الواحد المخالف من كل وجه للاصول
الممهدة قال ع وهو ما افاد العلم من الادلة العقلية والنصوص النقلية من الكتاب والسنة المتواترة
والاجماع القاطع وذلك لان الظني يضمحل في مقابلة القاطع وقيل بقبوله على ما مر في باب النسخ وقيل
ما تعم به البلوى عملا ويقبل خبر الواحد المخالف لقياس الاصول على ما مر تفصيل الكلام فيه
والمؤلف اكتفى بهذا عن المسألة الاولى لشرحه بناء على الاتحاد وعدولا عن التكرار ولا شك ان هذا
خاص وذاك عام اذ قد يكون اصل القياس خبر الواحد وليس من الاصول ولا شك انها حديث بلا انفصال
فيه بلا سبيل الفرع سمي بعض ما خالف الاصول مما خالف قياس الاصول والخلاف في ذلك فقال
عدمي ان خبر القرعة و خبر المراة كل منهما مخالف للاصول اما خبر القرعة فروي من طريق عمران
ابن الحصين ان رجلا اعتق ستة مماليك له وهو مريض ولم يكن له مال غيرهم فجزاهم صلى الله عليه وسلم ثلاثة اجزاء
واقرع بينهم فاعتق اثنين وارق اربعة واما خبر المراة فروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا تصروا الابل والغنم فمن
ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ثلاثا فان رضيها امسكها وان سخطها ردها
وصاعا من تمر لا يقبل انهما لم يردا ان وخبر القهقهة وخبر نبيذ التمر ليس انهما مخالفان للاصول بل كل منهما
مخالف للقياس اما خبر النبيذ فما روي انه صلى الله عليه وسلم ذات ليلة سأل ابن مسعود هل عندك ما نتوضأ به
فقال لا الا نبيذ تمر يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم تمرة طيبة وماء طهور وتوضأ به واما خبر
القهقهة فما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي بطائفة من اصحابه وكان هناك بئر مغطاة بخصر فاتى رجل اعمى
فوقع في البئر فقهقه بعض من كان يصلي فلما انقضت الصلاة امرهم صلى الله عليه وسلم باعادة الوضوء وكان حكمهم عن عمد
فهذان الخبران يقبل كل منهما وما اشبههما ثم قال الكل مما ذكر مخالف للقياس فيقبل لما ان [illegible]

٤٨

لان كل واحد من العبد يعتق بطلبه والقرعة تقتضي نقل الملك الاخر من المرقعة منهم الى
الاسر الذين خرجت القرعة عليهما و الاجماع منعقد في الحرية على انه لا يطرا عليها الرق
وهو ايضا منعقد على ان المثلي اذا اتلف فانه مضمون بمثله والقيمي بقيمته ذهبا او فضة فان
خبرا مخالفا لليقين المجمع عليه لا يقتضيا الاول طرق الرق على الحرية والثاني ضمان المثلي او القيمي بالصاع
على وجه ذلك القهقهة ونبيذ التمر بيان ذلك ان الاصول قاضية بان ما لم ينقض الوضوء خارج الصلاة
من الكلام ونحوه فانه لا ينقضه داخلها والقهقهة لا تنقضه خارجها فلا تنقضه داخلها هذا ما
يقتضيه القياس على ما لا ينقض بخبرها مخالف للقياس لا للاصول وكذلك فان الاجماع على الوضوء بنبيذ
الزبيب لا يجري لتغيره عن صفة الماء والقياس يقتضي ان نبيذ التمر كذلك فخبر النبيذ مخالف للقياس لا
للاصول اذ لم يجمع على انه لا يجري التوضي بنبيذ التمر فيكون كذلك و قال س اما وقع الاجماع على من عقد عرف
حريته بعينه انه لا يطرا عليها بعد ذلك رق والخبر لم يوجب الرق بل اوجب العتق بعين الحرية
وعدم الخبر على قياس الحرية الملتبسة على المعينة في منع طرو الرق عليهما ولو قال انما انعقد الاجماع
على ضمان المثلي بمثله حيث حصل اليقين بالتماثل حسا وصفة ولبن المصراة يجوز ان يخالف لبن غيرها
في صفة او خاصية والخبر الوارد فيها انما منع من قياس ما ظن فيه التماثل على ما علم فيه وقد
منع كون خبري القرعة و المصراة مصادمين للقاطع من كل وجه حتى يكونا مخالفين للاصول اذ لم يجمع
على ان الرق لا يطرا على العبد المعين على تلك الصفة ولا على ان لبن المصراة يضمن بمثله بل انما دل
القاطع المدعى على ان الحرية لا يطرا عليها ذلك وان المثلي يضمن بمثله وذلك عام يدل لا ثمة على تلك
الصورتين طيبة فالخبران انما صادما طيبا لا قطعا فلا يكونان من محل النزاع في طرف ولو سلم فكون
ايرادهما نصا للتمثيل في غير محله ولهذا قال بعض المحققين كان ينبغي من الجميع القول بقبول ذلك وان
خالف الاصول لانه مخالف لها مخالفة تخصيص لا مدافعة وتخصيص القطعي بخبر الواحد جائز كما مر
والقلم انكار الاصحاب في هذه المسألة فسرتها لثابت ومنه العجب العجاب على انه قد يسامح من صحح
الصواب وسلس بالمسامح والانصراف لا يرى المؤلفة هو العلم النقاب كيف على ما امكن فيه التخصيص لا
يكون من هذا الباب ثم انتقل الى مسألة نحو حكى قول ابن المقدم احدهما في الجواب بان الاجماع على ان الحرية كيف
ما كانت لا يطرا عليها الرق فان سنده قوله صلى الله عليه وسلم ليس على حر ملك وهو عام كما ترى يعني لانه نكرة في
سياق النفي وذكر في مسألة المصراة نحو ذلك ثم حكم بان الخبرين مظاهر لنقض ما اجمع عليه فيكون من
محل النزاع ولا يخفى انه من غير ذلك القبيل كيف وكلامه صح يسمى على ما ذكره من اقامة الدليل والحق هاهنا
وهو الانصاف والتجانف عن ادهام عارف الامة غشاف ان هذه المسألة وفرعها ولمسألة الخبر
لا ينافي محل الخلاف كما لا يعرب عن الذكي مما قررناه ولا هو عنه بخاف فان اريد بها انه لا ينسخ
القطعي بخبر الواحد او لا يصادم العلمي خبر الواحد فقد تقدم الكلام على ذلك في غير موضع وان اريد
بها صورة ما تشبه الفرع المصير بعين ما خالف الاصول وما خالف القياس فقد وفيما كان لا عالم
يكن فيه مخالفة القياس فهو من قبيل التخصيص وقد تقدم و ما كان من قبيل القياس فقد افرد
له مسألة كما عرفت مسألة و اذا وقع انفراد احد الرواة بزيادة في الخبر
مثل ان يروى انه دخل البيت ويروي انه دخل البيت وصلى فاما ان يتحد مجلس السماع او يتعدد فاما

اذا اتحد فان كان مع الاخر غيره من الرواة وهم في الكثرة بحيث لا يتصور غفلة مثلهم عن
مثل تلك الزيادة لم يقبل انفراده بها والا فهو مقبول عند الاكثر يعمل قلنا المفروض انه
وهو عدل جازم في حكم ظني فوجب قبول قوله وعدم رواية غيره لا يصلح مانعا اذ المقتضي
حوار الغفلة قالوا الظاهر في نسبة الوهم اليه لا اجتماع وحدته وتعددهم فوجب رده قلنا
ان سهو الانسان فيما لم يسمع حتى يجزم بانه سمع بعيد جدا بخلاف سهوه عما سمع فان ذهول
الانسان عما يجري بحضوره لاشتغاله عنه كثير الوقوع واما اذا تعدد المجلس فيقبل باتفاق فاذا
جهل كونه واحدا او متعددا فاولى بالقبول مما اتحد لاحتمال التعدد هذا كله اذا تعدد الرواة ولو
روى الزيادة عدل واحد ومرة لم يروها مرة ففي الكتب المشهورة انه ان تعدد المجلس قبول الزيادة
والمثل لم يقبل وان لم يتعدد فان تعدد المجلس قبلت وان اتحد فان كانت مرات روايته للزيادة
اقل لم يقبل الا ان يقول سهوت عنه في تلك المرات وان لم يكن اقل قبلت وقال ابن الحاجب ان حكمه
ايضا كذلك انه اذا تعدد المجلس قبل اتفاقا وان اتحد ففيه الخلاف وكذا لو ارسل احدهما و
اسنده الاخر قبل الاسناد وقدم يقبل وكذا لو وقف احدهما ما رواه على الصحابي ورفعه الاخر الى النبي صلى الله عليه وسلم
قبل الرفع وقيل لا وكذا لو وصله احدهما فلم يترك راويا في البين وقطعه الاخر فتركه وكذا لو ارسل
الراوي الحديث مرة واسنده اخرى او وقفه اخرى او رفعه مرة اذ المعتبر العدالة فيجد
الحكم في ذلك كله مسئلة كثير يجوز حذف بعض الخبر ورواية الباقي فيجوز ان ياتي
باحد الشطرين من قوله صلى الله عليه وسلم في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته لانهما خبران لا تعلق لكل منهما
فيجوز حذف بعضه الا التعلق فالمذكور يتعلق بغير المعنى كما في الغاية مثل لا تبيعوا النخلة
حتى تزهي والاستثناء مثل لا تبيعوا مطعوما بمطعوم الا سواء بسواء ونحوها كالبدل نحو اقيموا
بالناس العليل منهم وانه لا يجوز حذفه حينئذ لاختلال المعنى المقصود قلت ولا يجوز ان
يحذف عند ايضا حيث كان الحذف شبهة ذكر المحذوف ولو كان مؤكدا لان الاستهانة
بكلام الرسول صلى الله عليه وسلم توهم النفاق والكفر فكان حرجا مسئلة شافعي ويقبل الخبر الاحادي
فيما يوجب الحدود فلو ورد بانه قبل امراة او اباها في دبرها حد الراوي قيل عندي
يقبل لنا انه عدل جازم في حكم ظني فوجب قبوله وان لم يتيقن الظن كالشهادة عليها فانها
تقبل وان لم يتيقن الا ظنا والوهم قالوا ان الحدود تدرا بالشبهة لقوله صلى الله عليه وسلم ادرؤا
الحدود بالشبهات واحتمال الكذب شبهة فوجب سقوط الحد به قلنا كونه احاديا
ليس معه شبهة كما لا شبهة مع الشهادة وهاهو الكتاب وان قام الاحتمال في الشهادة
بالكذب وفي ظاهر الكتاب بان يراد به غير ظاهره مسئلة وكذا الخلاف قائم في المقادير
كاعداد الركعات والكفارات هذا لفظ الجوهر قال بعض شارحيها يعني بذلك لو ورد
خطاب بخبر احادي ان نصاب الخمر او ان المركوب ما ساوى درهم وكذا لو نصاب اموال التجارة
قال وبلحق بذلك كل ما ورد الخبر بتقديره كتقدير الدية وتقدير الحدود وغير ذلك من الاعداد
لنا ان دليل وجوب العمل بخبر الواحد لم يفصل ولنا ايضا اجماع الصحابة فانه قبول خبر
الواحد في ذلك وقع منهم كقبول خبر ديته الاصابع والجنين ونحوه فان انكر قبل

حيث ان للعرب السويس وهو احادي وشاع وذاع ولم ينكره احد ولا يخفى ما يدعي في حمايته
في نظائر هذا الاجماع والمخالف لا نعلم منه ما يصلح متمسكا له مسئلة اذا قال الصحابي سمعته صلى الله عليه وسلم
او اجيزت او حدثني ونحوه فهو حجة في قوله بلا خلاف واذا قال امرنا بكذا او نهينا او اوجب او حرم
او ابيح كذا وما يحمله فيمن يشتغل الاحكام بسمعه ما لم يسم ما عامله حمل عند الاكثر على ان الامر والناهي
والموجب والمحرم والمبيح هو الرسول صلى الله عليه وسلم كما لو قال المحصن امرنا او نهينا فانه يتبادر الى ذلك الملك
ونهيه وان كان محتملا لصدوره من الغير حيث لنظم حتى عموه لا يحمل على ذلك لنا ان المعلوم من حال
الصحابة ارادتهم اياه احيي احاطى سمعه قال ع ولا يكون حجة الا حيث يصدر من الرسول دون غيره
وقد نقل انه يكون حجة ايضا حيث كان من الكتاب او من اهل الاجماع ومنع ايراد الاحتجاج بامره صلى الله عليه وسلم
على تلك الكيفية فان الظاهر انه يكون نحو قال امرنا بالواحد لكونه امر النبي ولا يكون بل يريد امر الكتاب
او امر بعض الائمة او يكون على استنباط فانه اذا قاس وغلب على ظنه فانه مامور به وبعد العمل بوجبه
فيقول عنا امرنا قلنا انه احتمال بعيد فلا يدفع الظهور مسئلة فان قال الصحابي امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بكذا افاد انه سمعه منه عند ابن و قال ض وعمل حمل على انه سمعه منه او نقل اليه سواء لانه لا حجر على القطع
وقال ص بانه حمل على انه سمعه او انه رواه له من سواه وقيل يحمل على انه سمع ذلك او ثبت عنده
فالمع قال بعض شارحي الجوهر يحتمل ان يريد بالدليل ما يحصل معه القطع بانه صلى الله عليه وسلم قال ذلك وليس الا الخبر
المتواتر فهو على هذا يرجع الى القول م وان يريد بالدليل ما يحصل عنده العلم او الظن من اخبار الاحاد فهو
على هذا يرجع الى كلام المنصور بالله واصح الاقوال ما ذكره ض بانه لنا الظاهر ان طريق الصحابي الجالس
للرسول انه سمعه منه واحتمال انه نقل اليه بعيد لا يدفع الظهور وقد يمنع ظهور ذلك وتمهيد هذا
واشكل ان قول الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اوضح من قوله امر في ظهور كونه سمعه منه مسئلة فان قال
الصحابي عن النبي احتمل الارسال وانه سمعه منه ص يحمل على انه سمعه منه ولا يحتمل الارسال قلنا
لا نسلم ان اللفظ يحتمل لهما على السواء فلا رجحان لاحدهما بل الوصل انه لا يحتمل الا الارسال الكائن الرسول فقوله
عن سعيد ان هناك واسطة اذ لو لم يكن لقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم او سمعت رسول الله مسئلة فان قال
الصحابي من السنة كذا حمل عند الاكثر على انه اراد سنة الرسول فيكون حجة لا وجه
لحمله على ذلك اذ قد يريدون بالسنة سنة الخلفاء لنا انه ظاهر في عموم السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم
فان ذلك هو السابق الى فهم السامع ولنا ايضا انه قد يذكر على وجه الحجة على من خالفه والحجة بالكلام
السوي لا بغيره وقد يمنع الاحتجاج بذلك عند عدم ما يدل على ان المراد سنة صلى الله عليه وسلم ولو سلم فلا اعتقاد سنة غيره
حجة كما هو مذهب بعض العلماء قالوا ان السنة ماخوذة من استنان الشيء وهو المراد اخذه عليه وذلك غير مختص
بالرسول ولهذا قال صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها وقال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي فيحتمل اراده ذلك فلا يكون حجة قلنا الاحتمال البعيد لا يدفع الظهور مسئلة
فان قال الصحابي كنا نفعل او كانوا يفعلون كما قالت عائشة كانوا لا يقطعون السارق في الشيء
التافه وكقوله من السنة في الاضحى فيكون الظاهر ان المراد انا نفعل وهم يفعلون مع علم
الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك من غير انكار فيكون سنة تقرير فيكون حجة وقيل لا يكون كذلك لانه قد يقال مثل ذلك كما لما
يعتاده اكثر المسلمين والعلماء بل الجماعة منهم سيما من له منصب الاجتهاد فلا يكون حجة قلنا الاحتمال لا يدفع الظهور
مسئلة فان ذكر الصحابي حكما طريقه التوقيف بمعنى انه لا يعرف الا بالنقل والسماع عليه
كالحدود والمقدرات والابدال نحو ان يقول يحد الانثى ما يحد به حلده ونصاب الخمر او ان ماهيته ما بينا

درهم ومن لم يجد ماء ولا ترابا فليتيمم بما صعد على الارض **حمل على الاجتهاد ان امكن** وذلك حيث
يكون للاجتهاد فيه مسرح كالحدود والمقدرات والابدال فيحتمل انه قاله لنص سمعه وانه اعتمد عليه
لما ادى اجتهاده او اجتهد من قبله انه ولاجتهاد فيه والا يمكن فيه مسرح حمله على الامر على
ان النبي الشفاعين على علم ان الحيض ينقطع عن الحبلى لانه جعل زمنا للحيض **حمل على التوقيف** بحمل على
انه سمعه منه او من واسطة او نقله عن اهل الكتاب فهو قال ذلك حدوا عن اهل الكتاب ولا حرج ولا
مجال للعقل ولا للاجتهاد في ذلك وهو عدل مرضي ولا يحسن ما حمله على انه تخمينا لان هذا ينافي
حسن الظن بالصحابة **حمل على التوقيف مطلقا** اي **ان كان** ذلك الصحابي **مجتهدا وامكن**
فيه الاجتهاد والذي ذكره هو عن اجتهاد **كحديث عطاء في اقل الحيض** انه **يوم وليلة وان**
لم يكن فيه الاجتهاد او امكن الا انه لم **يكن مجتهدا** فموقوف ما اول كالحديث السابق **ولم يجد**
الناس ان اقله ستة وسبع في الحيض لانا لم يكن من مجتهدي الصحابة والحقا ان قوله في الحيض
لم يقع موقعه واعلم انه لا فرق بين قول الحق والقول للاول الاخت المسئلة اجتهادية والقائل غير مجتهد
فهو محمول على التوقيف وطاهر بحمله على الاجتهاد ايضا اما من امام له او منه ان قلنا يتجزى الاجتهاد
لنا ان الظاهر عما لم يضفه الصحابي الى النبي او الى غيره انه سمعه منه او من اخر امام له لم يجز
الاجتهاد لا المانع حاصل عن الظاهر بان يكون الاجتهاد لشرط فيه مسرح ولا يكون له فيه حجة احتج
ابو حنيفة بان المعلوم من اسمع اكثر الشعراء الصحابة اذا اطلقوا حكما شرعيا وجرموا به فانهم يكونون عن
توقيف على انه ما اذا كان رايا لهم فانهم يصرحون به فيحمل على التوقيف وهذا اقوى ان صح ما ادعاه واعلم
انه عن خراسي برتب كيفية رواية الصحابة حدثوا الرصاص الكثرة بالقدرة وهو ممثل اولها رتبة في القوة ان
لم عنه عن السنة ثم امرنا بكذا ثم كنا نفعل وكانوا ثم اذا ذكر حكما طريقه التوقيف فكان ترتيبها كذلك
هو الاولى لكن المولف حرى فيه مسئلة في ذلك المحاد وهكذا دابه في نظم مسائل القتاد فانه ملتزم الاكتفاء
في حسن الترتيب فيهطو الاعتبار ولعله ما فيه من نلح حروده الاطالة وانه مراعى عند الكثير من محققي النظار
مسئلة والصحابي عرفه **قيل هو** من طالت مجالسته رسول الله ومجالسته انما يسمع التبرعية
من طلت مجالسته اياه او طالت من غير ان يروى فانه لا يكون صحابيا **وقيل هو من راه** وان لم تطل صحبته
لنا انه لا يسبق الى الفهم عند اطلاق الصحابي الا الملازم ولو كان لغير الملازم حقيقة لما سبق الى الفهم واذا هو
خاص في العام لا يفهم منه الخاص بعينه وايضا لولا ان الصحابي يدل على الملازمة لما صح نفيه عن الوافد على
الرسول والراى له اذ الاصل الاطراد للحقيقة وصحة النفي علامة المجاز لكنه يصح ان يقال لم يكن صحابيا
لكنه وفد عليه او راه ولم يصاحبه قالوا الصحبة تقبل التقييد بالقليل والكثير بان يقال صحبه قليلا
او كثيرا من غير تكرار ولا نقض فيجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعا للمجاز والاشتراك وايضا لو حلف لا
يصحب فلانا فصحبه لحظة حنث بالاتفاق ولو شرط فيه ذلك لما كان كذلك **قلنا** ان ذلك انما يأتي في
اللغة واما الصحابي بالتسمية المخصوص في العرف بصاحب النبي فلا وذلك واضح على **ان الاولى** لحظة و
المطلق **لمن يصاحب بعه والشهادة الاعرفا** فان الصاحب هو من كثرت ملازمته لغيره بحيث يريد يقول الخبرية
ودفع الشرعية وهي ان يحدث بالعلة فليس المراد بالحظة بل ما يعد للملازمة لا في اكثر الاوقات
فانه قد يكون الشي علينا النظر الى غيره وان كان بالنظر الى نفسه غير بالغ في مبارك الغلة واعلم انه انما
فيها بالاتباع لشريعة لا انما صحبة مخصوصة او ساعا الاغلب وان من صحب غيره اسعة فيما عقب في الحول ان
المسئلة لفظية وان اسى عليها الكلام في عدالة الصحابة **مسئلة ونقل قول الفقيه** المعاصر للرسول

ابه او عمرو صحابي ابن الحاجب لا تقبل **قوله لنفسه** بل لغيره لانه متهم في حق نفسه حيث يدعي طهارته
ولو قبل منه ذلك لقبل من الشاهد شهادته لنفسه **قلنا** ان الشاهد يشهد لنفسه حقا يستحقه
على غيره باخذه منه او يسقطه عن نفسه بما يلزمه وهذا غير ما نحن فيه ولهم له انا صحابي فانه ليس الا الاخبار بان
له وصفا من اوصاف الفضيلة و **المعتبر** في قبول الخبر انما هو **العدالة** لو اذا كانت حاصلة فسواء خبر على نفسه
او ما سعداه ولو سلم فانما امتنع في الشهادة لدليل خاص لولاه هو لجوزنا شهادة الانسان لنفسه حيث كان عدلا وقد
يقال لو صح ما قلتم لقبل قوله انا عدل مرضي وهو لا يقبل والفرق شهادة الانسان بحض **مسئلة والصحابة** كلهم
عدول **الا من ظهر فسقه ولم يتب** قال عنه وغيره كالتابعين علي علي كرم الله وجهه الا **الذين لم**
يصح توبتهم من اهل الجمل والنهروان وصفين لا شرعية بل هم عدول كلهم من غير استثناء **وقيل** بل هم **كغيرهم**
يبحث عن العدالة وغير العدول فان جماعة من المحدثين نصوا على فسق الوليد بن عقبة وبسر بن ارطاة لارتكابهما
الكبيرة حراءة فيحتاج الى التعديل **وقيل** هم كغيرهم **الى حين ظهور الفتن** وفسر ذلك بانه اخر عهد عثمان
وفسره البعض بابن علي رضي الله عنه ومعاوية وقال سعد الدين امام الا الى يقتضي قبله غير بلا خلاف
واما توقفا فيه على ما اشتهر من السلف انه اول من بغى في الاسلام معاوية واما بعدها **واما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها**
من الطرفين في ذلك **لان الفاسق غير معين** من الفريقين فكلاهما مجهول العدالة فلا يقبل واما الخارجون عنها
فكغيرهم **لنا** ما يدل على عدالتهم من الايات نحو قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقوله كنتم
خير امة اخرجت للناس **وقول محمد رسول الله والذين معه الاية** من الحديث **وقوله اصحابي كالنجوم** بايهم اقتديتم اهتديتم **وعلو**
ذلك كقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم وقوله لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم وهذا
وان كان ظاهرها التعميم كما هو راي الا انا نخرجه ونجيب بان الخبر المشهود المتواتر عند اهل الحديث
وهو قوله لعمار تقتلك الفئة الباغية وكذا قوله لعلي تقاتل القاسطين والناكثين والمارقين ونحو ذلك مما
يفيد العلم عند من له نظر في السير والاثار مما يدل على بغي من حارب امير المؤمنين وفسقه يقتضي تخصيص ظاهر
تلك الايات والاحاديث بمن لم يحاربه كرم الله وجهه فان البغي مناف للعدالة وقطعا لامرى كيف امر الله تعالى بقتال
الفئة الباغية وقتلها المحرم وجهاد عليه حتى تفيء عن بغيها وغيها وكل خارج عن امره تعالى فقد جعل حده القتل
فهو فاسق قطعا كيف وهو لا يعلم مخالف الفئة ذلك بل لو خالف مخالف في ذلك لم يعتد بخلافه وان ذلك مكابرة وبهت
هذا تحرير ما يقصده الاصحاب وخلاصة ما يمكن توجيه كلامهم به في هذا الباب والاعتراض انه غير ملائم لما ذكروه
في مسئلة قبول روايته فاسق التاويل من عدم انكار اي الطائفتين ما يرويه من هو في جانب الاخرى والحق قد علم
مما قلناه ان قولهم لان الفاسق غير معين ظاهر السقوط والتهافت وان قائله جاهل بتعريف او متعرض عنه لانه
ساهب **مسئلة واذا تعارض الخبران من كل وجه** بان يتساويا حكمين متنافيين ليس فيهما عموم
وخصوص ويجهل التاريخ **رجع الى الترجيح** سيما ان امكن ذلك بان يعرف باحدهما ما يقتضي انه اولى
والا فالاطراح او التخيير كما مر **و** الترجيح **وجوهه** كثيرة وسيأتي مفصلا في التعادل والترجيح الا انه ذكر منها ها هنا
شيئا وكانه بناء على عدم افراد باب للترجيح كما يفعله بعض العلماء وذكر في كل باب ما يناسبه من التراجيح
ثم وضع لها بابا مشكلا لاطرافها مشتملا على اعطائها كلا ما يصح فيعلمها وكشف مجملها فنقفي فيما ذكر ها
هنا ونهتدي في ذلك بانوار الوجوه المركوزة هنا **منها كثرة من يرويه**
اكثر عددا من رواة المعارض بواسطة اكثر يكون مقدما **عند الكرخي الاجماع الصحابة على الترجيح به** وان ابا بكر
وعمر ردا خبر سهم الحدث وجعلا لاشهاد حتى كثر الراوي ولم ينكر وان حصر بان الاجماع من هذا على راحل
و ايضا **القوة الظن** لان العدد الاكثر ابعد من الخطأ من العدد الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي

حتى يسهى الى التواتر المفيد لليقين وقيل لا يرجح بذلك كالشهادة قلنا الرواية فيما يحتاط له الاحوط للعمل بالدليل العلم والعمل

فانه لا يعمل به الاحيث ظن صدقه ح وليس كل ما يرجح به الرواية يرجح به الشهادة ولا يرجح خبر من علم غير مرتضى على اولى الخبر

وغيره مما روى اناب ما يرجح بذلك قلنا علمه بعين ما روى لا تعلق به ولا يوجب ترجيحا فيه وقد يقال ان العلم الحاج

العمل والعلوم على احتياجها فيما يرى الفطن العقلية واكثر الناس علما اتقنهم عقلا واجودهم ضبطا لما يروي ه

مسئلة ولا تعارض المعلوم المعلوم والاثبت مقتضاها وهما نقيضان ولا المعلوم المظنون لان

القطع بالنقيض يمنع من الظن فيكون الاحسم ان يكون له محمضا فانه لا يرجح بل يحمل الغلم عليه وان

يعلم ان المعارض حسبه ثعلبس كما مر بعيد في باب العام ولا وجه للاستثناء ان امكن حمله على الانقطاع ولا

خلاف في ترجيح رواية الاورع بان يكون اكثر تحرزا عما فيه شبهة الحرام كعلي رضي الله عنه على رواية غيره كابي هريرة

والاحفظ والاضبط لما يرويه بان ياخذ الكلام كما سمع على خلافه ولا علم بما روى لا سيما حيث كانت الرواية بالمعنى

على رواية من هو دونه في ذلك ولا خلاف ايضا في ترجيح معقول المعنى لفظا ومعنى على ما وجدت فيه

ذلك لان الظن بصحته اقوى فما ليس للمراد بحمل اللفظ عدم مطابقته اللغة او دخول اللحن فيه ولا غلاف

المعنى مخالفته الادلة بحيث لا يمكن تاويله الا بتعسف وان ما هذه صفته يطرح ويلغى ولا يعارض بانه معارض

لذاك فيعدل الى الترجيح وانما المراد ان يكون غير اللفظ احرى منه وافصح والمعنى مضطربا يمكن تاويله من غير تعسف

والوجه انه صلى الله عليه وسلم افصح من نطق بالضاد فيحمل كلامه على ما كان كذلك او قاربه وكذلك لا خلاف في ترجيح ما وافق العمل

على ما خالفه للاجماع على قبول الاول والخلاف في قبول الثاني مسئلة ولا ترجيح للحرية والذكورة

عندنا فيرجح خبر العبد والحر سواء وكذا الذكر والانثى خلافا لبعضهم في ترجيح خبر الحر لان العبد ليس له

منصب الشهادة وقد قيل بما يرجح خبر الحرين لانه يحكم بشهادتهما على خبر العبدين اذ لا يحكم بشهادتهما لنا ان

الحرية والذكورة لا يعتبران في باب الاخبار ولا يوثران في قوة الظن وانما المعتبر العدالة ومع الاستواء

فيها فلا ترجيح بذلك وما ذكروه من ان العبد ليس له منصب الشهادة لا يقتضي الترجيح اذ يعتبر في الشهادة ما لا

يعتبر في الرواية كما قدمنا في غير موضع وقد يمنع عدم تاثير الذكورة في قوة الظن فان الذكر اكثر بعدا من الغفلة

واسد تحرزا عن الغلط وله من رصانة الذهن ما ليس للانثى وقد نبه الله على ذلك حيث اقام شهادة امراتين مقام

شهادة رجل واحد في قوله ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى ورسوله صرح بذلك حيث حكم بنقصان عقولهن

والضبط معتبر في الرواية كالشهادة ولا تفارق باب الرواية عن باب الشهادة مسئلة او عمل اكثر

الصحابة بحديث مع سماعهم لمعارضه يرجح على معارضه وقيل لا يرجح عليه لنا ان عملهم بالخبر

مع سماع الاخر يقوي الظن بصحة ما عملوا به وضعف معارضه ولا شك ان العمل على الظن الاقوى هو الاولى قالوا

الكثرة ما لم تبلغ حد الاجماع لا يجب اتباع اهلها اذ ليست امارة للحق كما حكى الله في كتابه ولذا ترى اهل الحق

اقل من غيرهم في الاعصار ولا يقوى الظن باهلها فلا ترجيح بها وقد عرفت الماخذ والمسئلة اجتهادية مسئلة

ومثبت الحد ارجح من النافي فلو ورد خبر بحد في قضية واخر بانه لا حد كان المثبت اولى لا ان الدليل

العكس والنافي عنه ارجح من المثبت وقيل بل هما سواء قلنا المسالك كثيرة فعادت الاصل البراءة

فهو بمنزلة الخارج مع بينة الداخل ولا شك في ان الناقل عن حكم الاصل اكثر فائدة فيسمع قوله فيطرح الاخر

وقد يمنع مشابهته الخبر الشهادة حتى يثبت فيه ما يثبت فيها قالوا ان النافي مطابق لحكم العقل فيكون

كذلك لانه واصلها فيه من التيسير ونفي الحرج الذي قد علم تشوف الشارع اليه وانما لم يقبل ذلك ادرؤا الحدود

بالشبهات قلنا الناسخ ارجح من التاكيد والشارع وان تشوف الى التيسير فقد يشوف الى التشديد وكانت السنة بذلك

ناطقة ودرء الحد انما هو بعد ثبوته وكون الاصل في اباحته الا انه لا خفاء انه اذا كان نادرا بعد ثبوته فالطرف الاولى

مرسونه لانه ح اضعف مسئلة والمسند والمرسل سواء ولا يرجح احدهما عند التعارض بكونه

مسندا او مرسلا الا من ابان بل المرسل ارجح الرازي بل المسند ارجح لنا ان المعتبر في قبول الرواية

عدالة الراوي وضبطه ونحو ذلك والفرض تساويهما فيها وقد قبل كل منهما عند الانفراد ولا يكون الا بما على

الاخر مزية فيكونان بالسوية ابن ابان المرسل لا يرسل الا وهو كالقاطع بان ما رواه صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف ما

اذا اسند الراوي فحمله وجوه اهل السند فانه قد حمل السامع العهدة الرازي الاسناد قرينة ظاهرة في تحفظ

الراوي من الغلط لانه اذا اتى باسماء الرواة ونبههم نبه في حال ذلك على تفاصيل الخبر وحصل الامان من دخول الضعف

في رواية له لضعف الراوي بخلاف المرسل والاقوى دخول ذلك في خبره او في سنده ولذا اختلف في المرسل دون

المسند نعم وهذا الخلاف متفرع على قول من يقبل المراسيل فقط فاما من لا يقبلها فاذا كان لا يعتبرها

مع الانفراد فالطريق الاولى مع المعارضة مسئلة ومن ابان ولا يرجح الخبر الحاظر

لشيء بعينه الحظر على الخبر المبيح لذلك الشيء ان لم يكن لهما حكم في العقل بل يطرحان ويرجع الى غيرهما في بعض

وقيل يرجح الحاظر على المبيح للاحتياط اذ ملابسة الحرام توجب الاثم بخلاف المباح اذ لا حرج في تركه وقد تعارض

بتشوف الشارع الى اليسر ونفي الحرج فان كان لهما حكم في العقل كخبر حل الدابة العلية في حرمة لحم الخيل مع خبر حاظر

في اباحته فالمحرم مقرر لحكم العقل وهو تحريم ايلام الحيوان فالناقل عنه اولى من المقرر له الرازي وغيره

بل المبقي المقرر لحكم العقل اولى لتطابق العقل والسمع قلنا الناقل الى تحقيقا ولذا رجح بينة الخارج على بينة

الداخل وقد يمنع التساوي بين الرواية والشهادة الا انه قد يقال انه ينبغي ان يكون المطابق لما في العقل اشق

لان الشريعة ترد على الوجه الذي يكون معه اقرب الى القبول على جهة التقريب والايناس ولا يرد من اول

دفعة بما لا يلائم العقل فينبغي ان يكون الاغلب كذلك وان حسن بان كان يحب ان يقول يدل ان لم يكن لهما ان لم

يكن لما تواردا فيه حكم للعقل وكذا في جنبة الاثبات واعلم ان ابا هاشم اطلق جواز خلو الحادثة عن حكم

للعقل وابا الحسين حرم بانها لا تخلو حادثة عن قضية للعقل وهذا هو قول جمهور المتكلمين وهو الذي لا يصح

غيره وقد ذهب بعض اهل العصر الى الجمع بين القولين والتوفيق لان القول بخلو الحادثة عن حكم العقل على الاطلاق

انما بنى على قول الاشاعرة الذين ينفون حكم العقل راسا فمراد ابي هاشم انه يجوز ان لا يكون في العقل واحد

من حكمي الحظر والاباحة على التعيين بحيث يطرح الخبران ويبحث عن دليل شرعي غيرهما ان وجد والا عدل عنهما

الى قضية العقل وان كان غير مطابقة لاحد الخبرين على التعيين كان يكون قضية العقل اما وجوبا او ندبا

والخبر المبيح يوافق لما تقتضيه العقل في الحسن وان لم يطابقا على تعيين الا لمخصصه ما اتفق العقل والسمع في مجرد

الحسن ومراد ابي الحسين وان لم يطابقا على تعيين الاباحة انه لا يجوز خلو الحادثة عن قضية للعقل مطابقة

لاحد الحكمين على التعيين ومطابقة في جنس احد الحكمين وان لم يطابق في المعنى الجنسي فعرف انه لا بد في غيرها للعقل

من قضية في الحكم مطابقة لاحد الخبرين اما في جنس الحكم او في جنسيته فيكون المراد ان لم يكن حكم العقل فيما تواردا

فيه الحظر والاباحة على التعيين وفي جنبة الاثبات نحو ذلك وقال عنه معدن كا على طريقة ابي هاشم

يوجهاله بان حكم شرعي الا والعقل يقضي فيه بتحليل او تحريم لكنه نوعان نوع يعلم حكمه بمجرد العقل كوجوب

قضاء الدين ورد الوديعة وشكر المنعم وتحريم الظلم والعبث والكذب ونوع لا يعلم حكمه الا بدلالة العقل كاباحة

مايصح الاستماع به من عرضوين يلحق المالك او من هو احض به فان اباحه ذلك او حرمه انما يعلم كل سماء ولا له
على ما سبنه الله تعالى في باب الحظر والاباحه والوجه في تشبيه كلام ابي هاشم انه اراد بقوله لاحكم للعقل
فيه اي بصرورة العقل وذلك حيث حكمه فيه بدلالته واراد بقوله للعقل حكم اي بصروريه ولاخفا لما ذكره
المولف انما هو في الحسن اذا كان احدهما يطابق العقل في قضيته المشروطه بالاشعار عنها الشرع واما قضيته
المطلقه كقبح الظلم والجهل والكذب ووجوب قضا الدين ورد الوديعه وشكر المنعم فان الخبر الذي يرد
على خلاف ذلك يطرح الا ان يمكن تاويله ولا يقال الحنفيه انه معارض للخبر الذي يوافق العقل **مسله** ولا
يرجح لمثبت العتق على نافيه وذلك نحو قوله من لطم مملوكه عتق عليه مع قوله فكفارته
ان يعتقه فلا اسماح كان شرعيان ليس لاحدهما ما والاخر مثبتا واذا كان استوا لم يرجح احدهما على الاخر
وقد يمنع ان عدم العتق حكم شرعي وان نفيه ليس مثبتا حينئذ المثبت اولى لان الرق غالب فيه
العقل والعتق يرد الادمي الى ما كان عليه في الاصل والى ما يقتضيه العقل فكان اولى لمضامه دليل الى ذلك وايضا
فان المثبت للعتوق مع النافي كالشهود على ثبوته مع الشهود على عدمه وقد ثبت فيما يرجح حينئذ الاثبات
وكذا هاهنا وايضا فانه اقوى او لا نظرى على العتق فسخ بطل الرق فانه نظرى عليه الحريه وقد لا يسلم عدم طروء
الرق عليهما وصحه القياس على الشهاده لا فتراقهما في كثير من الشروط وترجح حسنه القياس على التاكيد **مسله**
عم والاكثر وكون المعارض لا مارس الطنين والتعادل بين عموم ترجيح طرف والاكثرها فمطرحان ويتوحدى
لحادثه بغيرهما **عم بل مثبت المخير** وقد يعدم المولف ذلك مفصلا في حد لا يصح تساويهما من غير ترجيح بل
لا بد من ثبوت مرجح لاحدهما او هي على المجتهد طريقه لنا لو امتنع لكان امتناعه لدليل والاصل عدمه وايضا
لو تعادل امارتان فاما ان يعمل بهما او باحدهما معينا او مخيرا او لا يعمل بهما والكل باطل اما الاول وهو العمل بهما فلانه
للزوم اجتماع المتحلل والحرم وهو ساقض واما الثاني وهو العمل باحدهما معينا فلانه مع تساويهما تحكم وهو باطل
واما الثالث وهو العمل باحدهما مخيرا فلانه حينئذ يجوز ان تقضي لزيد بالحل ولعمرو بالحرمه فيكون الفعل الواحد
حلالا لزيد حراما لعمرو من مجتهد واحد وانه محال واما الرابع وهو عدم العمل بهما فلانه قول بانه ليس حلالا ولا
حراما مع انه اما حلال او اما حرام ضروره لانه لا يخرج عنهما فيكون كاذبا **قلنا لا مانع من التكافى**
فان الاول وهو ان يعمل بهما فلذلك يلزم اجتماع المتقضين قلنا انما يلزم لو اقتضى كل عند الاجتماع العمل بمقتضاه
عند الانفراد وليس كذلك بل مقتضاهما عند الاجتماع الوقف ولا تناقض فيه او يعمل العمل باحدهما مخيرا **مثبت**
المخير ويمنع استحاله الحل لزيد والحرمه لعمرو من مجتهد واحد عند تعدد الجمع سيما **اذا المخبر** لاحدهما بالبطلان
ولم يقم على استحالة ذلك دليل **ولا تبيت** او يختار **الاطراح** وهو انه لا يعمل بهما كما لو لم يكن دليل وهذا **اولى لكامن** في باب
العموم ولا تناقض في عدم العمل بهما ولا كذب انما التناقض في اعتقاد نفي الامرين لا في ترك العمل بهما **مسله**
ولا يقبل حديث الصبي كما تقدم الا ان روى بعد بلوغه ولو استند سماعه الى ما قبله
فانه يقبل لاجماع الصحابه على قبول روايه ابن عباس وابن الزبير وغيرهما في مثله مما حملوه قبل البلوغ
ورووه بعده ولانه قد ثبت مثل ذلك في الشهاده فالروايه اولى **المويد بالله بل بمثل اذا التمييز** حصول الظن وهو
حصل اذا اعرف الصبي بالتمييز والتنزه عن الكذب **قلنا العداله** شرط وهي **غير متحققه** وجوده عباره وسرهه

وسرهه عن الكذب لا يكفي والا لجوزنا روايه الفاسق حيث عرف بذلك **مسله وطرق الروايات**
للاحاديث ونحوها حيث كان الراوي غير صحابي اذ لا بد له من طريق **اربع** مراتب متفاوته في القوه وفي كل مرتبه
الفاظ يروى بها وهذا بيانها **قراه الشيخ** على التلميذ **وهي اقواها** على الاصح دون قراءته على الشيخ ويصدق
وحينئذ ان قصد اسماعه وحده او مع غيره قال عند روايته عنه حدثني او اخبرني او سمعته وان لم يقصد
اسماعه قال قال وحدث واخبر ولا يضيفه الى نفسه فانه مشعر بالقصد ولم يكن او يقول سمعته **ثم** بعدها في
القوه **قراه التلميذ** على الشيخ **مع قول الشيخ قد سمعت** جميع **ما قراته** من هذه الاحاديث على ما ان على
النحو المرسوم في كتاب السماع سندا او ارسالا او ذلك سماعي او يقول له التلميذ هل سمعت هذه الاحاديث على هذا
النحو عن فلان فيقول نعم فيقول عند الروايه كذلك حدثني او اخبرني وسمعت منه وانما كانت تلك اقوى من هذه
لان المستمع اخذ ذلك من لسان القارئ وذلك اكثر ضبطا ومنهم من عكس لان التلميذ قد لا يلفظ المحدث بعينه وعرض
عليه سواحده وذلك ادنى في ضبط ما رواه ومنهم من قال المرتبتان سوا **ثم** بعدها **قوله الشيخ قد سمعت** ما في **هذا الكتاب**
او هذا من سماعي او من روايتي عن فلان او يطلق ولا يسنده وقد اشار الى عين الكتاب المتناول فيجوز للسامع
ان يسال عن هذا الكتاب ويعمل بما فيه **سوا قال الشيخ** ذلك **بعينه او لم** ينطق بذلك لكنه **وضع علامه خطه**
به وليس له ان يروي عنه الا بالنسخه بعينها او ما قوبل عليها **وهذه المرتبه هي المناوله** قيل وليس من شرطها
حضور الكتاب المناول ولا مناولته باليد كما هو مقتضى ظاهر اللفظ بل يكفي التعيين بالاشاره وان غاب الكتاب
وسوا قال اروه عني او لم يقل ذلك وقد دخل الطرق الى السادس وهو اعلام الشيخ على هذا الكلام وفيه تغيير
الاصطلاح فيقول عند الروايه اخبرنا او حدثنا مناوله واذنا ولو قال عنه سوا نطق بذلك او وضع ثم خطه
كان اوضح في التعبير واسلم من الحذف والتعبير على ان وضع الخط بذلك من الكتابه وهي مرتبه اخرى غير المناوله
قيل وهي نوع مناوله الشيخ **المداله قد تحمع الكتاب** الفلاني مرسلا او مسندا للسماع الى معين
واعلم ان بعضهم ذكر ان الكتابه ارفع من الاجازه والروايه بها صحيحه معموله عند المحققين ومنع الروايه
بها قوم وقال بعضهم لا يجوز ان يروي عن الكاتب الا ان يسلطه على ذلك فيقول اروه عني ما كتبت لك او يكتب
ذلك اليه وقد اشار العضد الى ان الاجازه والكتابه والمناوله متساويه ويكفي معرفه خط الكاتب على الاصح
والمختار الصحيح ان يقول اذا روى اخبرنا او حدثنا كتابه بالتقييد وهي قسم مستقل من الانواع من المناوله ولا ارى
لتغيير اصطلاح القوم سببا **فان كتب** التلميذ **عليه الكتاب** والشيخ عند ذلك منصت للسماع **ولم ينكر** عليه ولا
وجد امر يوجب السكوت عنه من اكراه او غفله او غيرهما من القرائن المانعه عن الانكار **ولا قال قد سمعته**
او حدث به **ونظرائه سمعنا لامارات** ظاهره **فيهما** كان يجد خطه بالرد سماعهما على شيخه او خط شيخه بذلك
جاز العمل الرواية الاولى وظاهر الكتاب وشرحه مساواه الصور الاخرى للاولى والاولى فيها لمن اقوال احدها
جواز الروايه والعمل لانه يفهم منه عرفا تقريره وانه مصدق اذ لو في سكوته ايهام الصحه وذلك بعيد من العدل
عند عدم الصحه فيقول عند الروايه حدثنا او اخبرنا قراءه عليه بالتقييد وقد قيل بالاطلاق من غير ذكر
القراءه وثانيها المنع منها لان الشيخ لم يخبره بشيء ولا حدث به فنسبه الخبر والتحديث اليه كذب لا يجوز والعمل
حينئذ لا يستدل به وثالثها وهو المختار عنده جواز العمل لما ذكر اولا الروايه لما ذكر ثانيا وقد يقال
انه وان لم يخبر به صريحا فقد حدث به ضمنا **فان قال اخبرته او اروه عني فيجوز الروايه ما لم يقل قد سمعته**
قال عنه واما العمل فلا بقصد وان لم يقل ايضا ولا يستبعد العرف فان شرط العمل الظن الصادر عن اماره

لم يرد الشرع بالمنع عن العمل بها ولا عارضها ما ارجح منها ولا مثلها على خلاف في المماثلة لها وبشرط الرواية عدم تعمد الكذب لا سوا وهذه على ما بنى عليه عندنا من عد الكتابة من المناولة هي المرتبة الرابعة وهي الاجازة ولها مراتب منها ان يجيز العالم كتابا معينا لرجل معين فيقول اجزت لك ان تروي عني كتاب فلان ودون هذه ان يجيز لرجل معين مسموعاته من غير تعيين ودونها ان يجيز جميع مسموعاته لجميع الموجودين من المسلمين ودونها ان يجيز ذلك لجميع المسلمين الموجودين والمعدومين وفي كل من هذه الصور خلاف والقائلون بكل صورة اكثر من القائلين بما دونها وحجة من اجاز الرواية بها انه كان يرسل كتبه مع الآحاد وانهم يعملوا بما فيها ليعمل من قراها بموجبها وما ذاك الا الاجازة وايضا فهي خبر جملي في ايجازه في الاحاديث الجليلة جاز فيها فمن هنا قال بعضهم لا يجوز لغير معين ولا المعدوم لان الاجازة لا تكون الا لمعين واحتج من اجاز ذلك في حق المجهولين والمعدوم بانه يجوز ان يقول اخبرنا الله في كتابه بكذا كما يقول امرنا بكذا او ان كنا وقت الاخبار غير موجودين ولا معينين ورد بان جواز ذلك لم يتوقف على اجازة تخولنا الرواية عنه ولو كان ذلك مثله لجاز لنا ان نروي عنه من غير واسطة وبانه لو جاز مثل ذلك لجاز لنا ان نروي عمن يساوينا ومن عدده ممن اجاز للموجودين والمعدومين ولا يعمل المقصود بالاجازة ولو اتصل الاسناد على ان علماء الاسناد اتفقوا على القدح في الاسناد بكون الراوي لم يدرك من روى عنه قالوا ولا اذا قال حدثني فقد كذب لانه لم يحدثه وانه لا يجوز فلنا حد ... مما قالوا انها نظير مسند الشهادة عنه فلا تجوز الرواية عنه قياسا على الشهادة قلنا امر الشهادة اكد ولذلك زيد في شروطها وكيفية الرواية بها ان قلنا بجوازها ان يقول اجازني او اخبرني اجازة او اذنا او ابان وقد ذكر عنه من هذه الطرق خمسة طرق ان اجاز له اعلام الشيخ وذلك ان يقول هذا الكتاب سماعي على فلان ولا يأمره بروايته عنه ولا النقل منه ولا مناولة والاجيزة على انه قد دخل في المناولة على ما تقدم وفيه خلاف من طائفة من عظيم ... ومساواة على يجوز دخله في السماع فمن جوزه منع ومن لا اجاز الرواية بمجرد الاعلام وحكى القاضي عياض عن محققي اصحاب الاصول انهم لا يختلفون في وجوب العمل بهذا الطريق وانما يختلفون في الرواية بها الوجادة وهو ما يوجد من العلم في صحيفة من غير سماع ولا اجازة ولا مناولة وقد تكون الوجادة بخط نفسه او نسخه او من ادركه من الثقات فياخذ حكما في الاتصال وان كانت منقطعة في الحقيقة وانما يقال فيها وجدت بخط فلان او بخط نسبه خط فلان او قال الثقة انه خط فلان ولا يصح حدثنا واخبرنا هذا حكم الرواية بها واما العمل فقد اجازه ائمة اهل البيت المنصور بالله وادعى اجماع الصحابة عليه ويحيى بن حمزة واحمد بن سليمان ومحمد بن المطهر وحكاه عن والده المطهر واحتج له الحاكم وابو الحسن والفقيه عبد الله بن زيد بما يقتضي انه اجماع الصحابة والتابعين وايضا فانه يوجب الظن وهو العلة الموجبة لقبول اخبار الآحاد ومن اوضح الحجج كتاب عمرو بن حزم الذي امره ان يكتب له فيه انصبة الزكوات ومقادير الديات فان الصحابة رجعوا اليه وعولوا عليه وتركوا له آراءهم وحكى عن الشافعي جواز العمل بها وقطع بوجوب العمل بها بعض محققي اصحابه عند حصول الثقة به قال وهو الذي لا يتجه غيره في الاعصار المتاخرة قال النواوي وهو الصحيح واما معظم المحدثين والفقهاء من المالكية وغيرهم فهم لا يرون العمل بها

فرع هب سائل واذا ذكر

اوظن احد انه سمع جملة كتاب وشك في كونه رواية والاخرى بانه وان لم يتذكر سماعه بكل حرف بعينه فالمحققون ولذلك ... الا حسب النسخة التي سمعها منه منعينه له اما لو لم يكن بعينه او كانت بعينه لكن قد خرجت من يده مدة مديدة لا يامن عليها التحريف والتصحيف في سطرها فانه لا يجوز له الاخذ بما فيها الا عملا ...

والرواية الا ما علب على طنه انه سلم من ذلك وهو لا يجوز له الاخذ بما فيها **لنا** انه يوجب الظن وهو العلة الموجبة للقبول كما مر وايضا فقد ثبت **رواية الصحابة والتابعين بغير ذكر الكيفية** التي عولوا صحتها على تسلسل الحملة من غير ذكر مع عدم ذكرهم لتفصيل ما فيها وقد سمع يحيى من كتب موسى بن عقبة من غير ذكر وان سلم فلا نسلم عدم تذكرهم تفصيل ما فيها فان عدم العلم بذلك لا يدل على عدمه وان سلم بعدم العلم بالانكار لا يدل على عدم الانكار ولو سلم فالمسألة اجتهادية وقد ينقل المراد اخذ العصمة المنهوم عليه على الاسلام من الكتب المقدمة ولا يخفى انه لا يصح الاستدلال بذلك قال في ولعل ابا حنيفة اراد بعدم الجواز حيث النسخة غير معينة او قد خرجت من يده فلا يامن التحريف فيها فيرتفع محل النزاع او لو حمل كلامه على ظاهره لكان في غاية البعد

باب الافعال والمراد بها افعال النبي صلى الله عليه وآله **مسألة** اكثر اهل العدل على انه يمتنع على الانبياء الكبائر من وقت التكليف لان في ذلك تنفيرا واخفا وبصرف الطباع عن اتباعهم فيحل بالحكمة من بعثتهم وذلك قبيح عقلا وقال ابو علي وابو الهذيل لا يمتنع منهم قبل الرسالة والاجماع على عصمتهم فيما كان طريقه البلاغ من الاخبار عن الله تعالى فيما هو به لا قصدا وعمدا ولا سهوا ولا غلطا واما غير الكذب من الذنوب فان كان من الكبائر او من الصغائر الخسيسة فالاجماع على عصمتهم منها وان كان من غيرها فالاكثر على جوازه وعند الامامية انهم معصومون من جميع الذنوب من وقت الولادة ولهذا يعبر واضع علم الكلام اذا ثبت ذلك فاعلم انه **يجب التاسي به** في الجملة **اجماعا** وان اختلف في التفاصيل وايضا فالكتاب والسنة يدلان على ذلك فالطريق الى وجوبه سمعي ولا اهتداء للعقل الى معرفة وجوبه **وقال بعضهم** انه يجب سمعا وعقلا وهو راي الامام ي **لنا** قد ثبت ان الشرائع مصالح وانه **لا طريق للعقل الى معرفة المصالح** والما احتيج الى البعثة والمصلحة تختلف باختلاف الاعيان والاحوال والازمان ولا يمتنع ان يكون مصلحة في حقه افعاله وتركه مفسدة في حقنا وايضا فانه قد وجب عليه ما لم يجب علينا كالوتر والاضحية واحل له ما لم يحل لنا كالزيادة على اربع وحظر عليه ما لم يحظر على غيره كالصدقات فلولا ان العقل غير قاض بذلك لما وقع لان القضايا العقلية لا يصح ان يرد بخلافها الدلالة الشرعية **مسألة ويجب** عند ائمة الزيدية وجمهور المعتزلة وغيرهم التاسي به صلى الله عليه وآله **في جميع افعاله** وتروكه حيث علمنا الوجه الذي وقعت عليه **الا ما منع دليل** خاص او عمومي باختصاصه به كوجوب الضحى والاضحى والوتر والمشاورة وتخيير نسائه فيه واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع نسوة فانه لا تاسي به فيه ولا خلاف في هذا وكذا ذكر ابن الحاجب ان الافعال التي هي من ضرورة البشر كالقيام والقعود والاكل والشرب خارج عن محل النزاع اذ لا خلاف في ان حكمه مباح له ولامته وقيل لا يتاسى به الا مع دليل الدليل الخاص في ذلك الفعل والترك ان جليا فحكمه كصلوا كما رايتموني اصلي فيتاسى في الصلوة لذلك لا فيما لم يثبت كذلك لعدم الدليل وعند **بعض اصحاب** ان التاسي به انما هو في العبادات ولا يتاسى به **في المباحات** وذكر بعض المحققين ان القول الثاني هو راي الكرخي ونسب هذا الى ابن خلاد ... وابو الطاهر **لنا** ان المعلوم قطعا ان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته وذكر بعض عليهم بالمتروك عادة ولنا ايضا **عموم** قوله تعالى **لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة** الآية اذ معناها هاهنا لمن كان يؤمن بالله

وله فيه اسوة حسنة فانه دال على لزوم التأسي للايمان وملزومه عكس النقيض للزوم عدم
الايمان لعدم التأسي وعدم الايمان حرام فكذا ملزومه اعني الذي هو عدم التأسي والايمان واجب فكذا لازمه
الذي هو التأسي الا ان يمنع اللزوم وانما هو مبالغة في التهديد على عدم الاسوة فيكون الاسوة واجبة
ولم يفصل هذا الدليل بين العبادات وغيرها وخروج ما مر نادر وقد يمنع عموم الآية اذ لم يعين شيئا
من صيغه المعروفة المخصوصة ويمكن ان يجاب بانه يستفاد من رجوعها مورد البعث والاغرا
بالمتابعة له فيما يفعله ويتركه فيعم جميع ما يأتيه فيما يأتيه ولعل ابن الحاجب انما فصل لان الآية واردة
في معرض الذم والمدح ولا مدح على المباح والجواب انه لا مدح في الآية الا بحسن الاسوة وقد علمت ان المباح
حسن مسئلة والتأسي هو ايقاع الشيء بصورة فعل الغير ووجهه اتباعا له
او تركه كذلك والوجه كونه فرضا او نفلا او سنة او مباحا وقولنا اتباعا له هو الفصل ليخرج
ما اذا اتفقوا على اداء الظهر بعطش الله واتباعا للامر وكذا قولنا لذلك ليخرج ما اذا اتفقوا على ترك
عطوف خوفا من الله [illegible] وكلا التعريفين انه ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله
من اجله تابعا ان الكف فعل والله اعلم فمن لا يرى ذلك يزيد او تركه كذلك وقد يتم ابو الحسين محمد
ويعتبر في التأسي ايضا الزمان والمكان والطول والقصر في الفعل ان علم انها دخلت في غرض المتبع المتأسى
به ولهذا لو اوقعنا صلوة الجمعة يوم السبت او وقفنا [illegible] بعرفة او قرأنا في صلوة صبح الجمعة
بالسورة السجدة او في صلوة المغرب بالطور او [illegible] لم نكن متأسين في ذلك وان لم يكن دخلت في غرضه بل علم
انها غير مقصودة فلا يعتبر كذلك [illegible] في بعض الامكنة وعند ص انه لا يعتبر [illegible]
ولو علم انه مقصود المتبع وداخل في غرضه قلنا لا امتناع في [illegible] الغرض كالتأسي مع المخالفة في
الصورة واعلم انه لا [illegible] في اعتبار شيء مما ذكر في التأسي حيث علم من المتأسى به قصده
او دخوله في غرضه وعدم اعتباره حيث علم عدم قصده ودخوله في غرضه وهذا هو الذي ذكره
بعض المحققين [illegible] الخلاف على التأسي [illegible] دخل ذلك في غرضه ام لا قال [illegible] كلام
ابي عبد الله اعتبار جميع ذلك [illegible] ومقتضى كلام [illegible] عدم [illegible] الا انه يدل دليل على اعتباره
وانه مقصود وهو مقتضى كلام ابي الحسين [illegible] وليس القصد الا مثل ذلك الزمان المقابل [illegible]
فيه الفعل او ترك والمكان المتسع او على جهة التأسي والبدل وحيث امكن ضبط الطول والقصر فيدفع
ما توهمه [illegible] من استحالة التأسي مع اعتبار الزمان لانه لا يدعي [illegible] عدم التأسي والا لم يكن متأسيا به
اولى من ان يكون [illegible] والمكان لاستحالة كون الفاعلين في مكان واحد في وقت واحد وانه لا يعتبر
طول الفعل وقصره اذ لا يمكن ضبطه وظاهر كلام القاضي هذا يوهم ارادة التعميم كما نبه عليه المص الا
انه اذا اعتبر [illegible] ذلك ما يشعر بارادة الخصوص وجب المصير اليه والتأويلية [illegible]
بانه يكره [illegible] ما اجمعوا عليه [illegible] اذ قد اتفقوا على اعتبار مثل ذلك حيث عرف دخوله في غرض
المتبع وهو [illegible] ذلك ايضا مسئلة فعله ص لا يخلو اما ان نعرف انه [illegible] وجهه من
الوجوب والندب والاباحة وذلك اما بقول [illegible] كما رأيتموني اصلي [illegible]
واما بين [illegible] مثل ان يقع الفعل بعد اجمال كقطع يد السارق من الكوع دون المرفق والعضد [illegible]
انه السرقة او لا يعرف [illegible] الاول يعتبر على وجه المبين من كونه خاصا او عاما او واجبا او مندوبا

كاسبح

او غير ذلك اتفاقا والثاني اما ان نعرف وجهه من وجوب وندب واباحة او لا الاول يجب التأسي
به كما مر تحقيقه والثاني وهو الذي لا يعرف وجهه بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم لنا التأسي به فيه اذ لا يمكن في حقه
الاتباع بمجرد الفعل ما لم يعرف الوجه كما ستعرفه وقيل [illegible] يكفي [illegible] اطلقوا
على ما يجهل [illegible] ذلك في وجوب التأسي الامة به [illegible] عليه حسبما لو وقفه عليها اذ من شرط التأسي الموافقة في الوجه كما عرفت فقال [illegible]
ابن سريج وابو سعيد الاصطخري وابو علي بن خيران يحمله على الوجوب وقال [illegible] بل يحمل على الندب
وقال قوم ورواه الرازي [illegible] بل يحمل على الاباحة لنا انه فعله ص لا يدل على حكم من الاحكام ومن
شرط التأسي به في الفعل ان نعرف حكمه لنكون ايقاعه على الوجه الذي فعله عليه بيان ذلك
اما انه [illegible] فلان جواز الصغيرة عليه يردد الفعل بين القبيح والحسن وانه لم يفعل الا ذلك فوجوه الحسن مرددة بين
وجوب وندب واباحة وكراهة [illegible] فتعين الوقف واما [illegible] التأسي
به [illegible] ما لم يظهر الوجه فلما احتج اهل الوجوب بقوله لقد كان لكم الآية قلنا ان معنى التأسي ايقاع
الفعل على الوجه الذي فعله من اجله فيتوقف اثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف
المفروض وقال اهل الندب هو اما للوجوب او للندب او للاباحة لانتفاء المعصية والوجوب باطل لانه
يستلزم التشنيع [illegible] التكليف [illegible] والعرض [illegible] لان الكلام فيما اذا وجد منه مجرد الفعل
وكذا الاباحة لقوله لقد كان لكم في معرض المدح ولا مدح على المباح فتعين الندب وهو المطلوب قلنا
ان وجوب التشنيع [illegible] الاحكام [illegible] الوجوب لذلك لا ينفي الندب والاباحة [illegible] مقلوب عليه
وايضا فلم لا يكون في الآية الاحسن الاسوة وقد علمت ان المباح حسن واحتج اهل الاباحة بان [illegible] الاباحة
محققة لانتفاء المعصية والوجوب والندب لم يثبتا لعدم الدليل واثبات ما هو المحقق ونفي ما لم
يتحقق هو الواجب قلنا لا يثبت [illegible] الفعل في الثلاثة كما هو رأي الاكثر بشهادة قوله تعالى ليغفر
لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر والا سلم ما ارادوه وان سلم فلا نسلم تحقق الاباحة لا سيما فيما ظهر فيه
قصد القربة مسئلة وقد يعرف حكم فعله الذي لو وقعه عليه من وجوب وندب واباحة
بالاضطرار المتولد عن قرائن احواله في قصده وان [illegible] المتكلم [illegible] عن القرائن ضرورة وبما علم
به من كونه واجبا او مندوبا او مباحا وبا [illegible] يدل على ذلك وبكونه بيانا لنص مجمل عرف حكمه
كما تقدم لحكمه حكم المتبع ان واجبا فواجب وان مندوبا فمندوب وان مباحا فمباح وما فعله
وعلمنا حسنه ولا دلالة على ان له صفة زائدة على الحسن كفعل العمل والرمي بالنخامة في الصلوة لانها تجوز
عليه المعصية في ما طريقه التشنيع [illegible] للاباحة فيعلم بانه مباح ان هذه حقيقة المباح وما فعله
وعلمنا حسنه وبادر لا يدل على الوجوب فيعرف ذلك والاباحة بحسب القرائن فان قصد القربة بان له صفة
زائدة على حسنه فمندوب لحصول حقيقته وان قصد بعدمها فمباح والا فمردد بينهما وما فعله وعلمنا
انه قبيح ان لم يكن واجبا وكان فيما طريقه [illegible] بالصلوة [illegible] فوجوب [illegible]
لا [illegible] للمردد [illegible] الكلام فيما يعرف الحكم على التعيين فلو قال وعلمنا حسنه وقامت الدلالة على ان له
صفة زائدة على حسنه ودلالة على الوجوب [illegible] وقد سبق حكم الاباحة مسئلة
ولا تعارض في افعاله ص بان تتناقض احكامها كالصوم في يوم معين والافطار في يوم اخر مثله
[illegible] التعارض فيها حيث جهل التاريخ والفعلان ضدان كالصوم والافطار ولا يصح التأسي به في

انما عند جهل التاريخ لعدم الشعور بالمنسوخ منهما لنا انه انما يقع التعارض بين الفعلين المتنافيين في وقت فيقطع بتأخر احدهما على التعيين فيجعل الناسخ منهما فيكون متعبدين بالفعل في وقت
وبضده في آخر واعلم ان هذا الاستدلال مبني على ما سبق في الاصول من ان شرط المخالفة في عدم
التعارض على الكيفية المذكورة ولا يلزمه الموافقة في ذلك فان التنافي المدلول عليه هذا التنافي المتعلق
وعند نصب الدليل في غير محله فالاولى ان يقال الفعل لحركته لا يدل على التكرار ولا غيره فاذا ثبت ما يغاير
موجب ذلك الفعل في وقت آخر لم يتعارضا لاحتمال الوجوب في احدهما والجواز في الآخر وذلك واضح على انه
سبق انه نقل خلاف ابي رشيد على ما اذا تعارض الفعلان وقد عرفت ان كلا منهما ما يقتضي التكرار فيخرج
مما عرفته واطلقناه على هذا الانه يعد من مسئلة المجمل لما ذكرناه حيث عرفنا الاول على ما يقتضي التكرار
فرع فان دل دليل على وجوب تكرير الفعل الاول له او لامته ودل الدليل على وجوب التأسي فان الثاني
قد يكون نسخا لحكم الدليل الدال على التكرار لا لحكم الفعل الاول اما بالنظر الى الاستقبال فلان الفعل
لا يقتضي التكرار ولا الحكم حتى يرتفع واما بالنظر الى ما مضى فلان رفع ما وجد محال فتعين انه يكون
الدافع ناسخا لحكم الدليل على التكرار وقد يكون تخصيصا له اذا دل الدليل على عموم تكرير الصوم مثلا ثم افطر
فانه يكون تخصيصا له لا نسخا وقد يطلق على الفعل انه منسوخ ومخصوص تجوزا لان النسخ في الحقيقة
لما امر به لا له **مسئلة فان تعارض فعل وقول فالقول اولى عند الاكثر ان**
جهل التاريخ والا كان الاخير ناسخا او مخصصا اعلم ارشدنا الله واياك
لدروح مناهج الصواب وسلمنا واياك من سلوك مسالك الاضطراب ان كلام الامام في هذا المقام
منخرط في سلك الابهام والايهام ولم نقف على مضمونه الا بتحصيل وتفصيل بالكلام فحاصل القول في
هذا الموضع وزبدة الكلام بحصر متنوعا الطرافة في اربعة اقسام لانه اما ان لا يوجد دليل على
التكرار في حقه ولا على وجوب التأسي في حق الامة او يوجد عليهما او يوجد دليل على التكرار في حقه
فقط او على التأسي فقط وعلى كل تقدير فالقول اما خاص به او بالامة او شامل لهما فصار اثني عشر وعلى
كل تقدير فاما ان يعلم تقدم الفعل او تأخره او لا يعلم شيء منهما فصارت ستة وثلاثين فالاقسام الاول اربعة
والاصناف الاول من كل قسم ثلثة فتكون الاصناف الثواني من كل صنف تسعة القسم الاول ان لا يدل
دليل على التكرار ولا على التأسي وقد عرفت ان اقسامه الاول ثلثة احدها ان يكون القول مختصا به فان
تأخر القول مثل ان يفعل فعلا ثم يقول لا يجوز لي مثل هذا الفعل فلا تعارض لان الفرض عدم التكرار
وان تقدم القول مثل ان يقول لا يجوز لي فعل كذا في وقت كذا ثم يفعله فيه كان ناسخا لحكم القول الا انه
مبني على جواز النسخ قبل التمكن وانه ممتنع عندنا والاخيرة جائز عند الاشاعرة فيجوزونه فان جهل الحال
احد بمقتضى القول حكما بتقدم الفعل لان لا يقع التعارض المستلزم لنسخ احدهما وقيل بمقتضى الفعل
وقيل بالتوقف ثانيها ان يكون القول مختصا بالامة فلا تعارض الفعل تقدم القول او تأخر اذ الفرض
عدم وجوب التأسي فالفعل مختص به والقول مختص بهم ولم يتواردا على محل واحد ثالثها ان يكون
القول عاما له وللامة ففي حقه ان تأخر القول فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ له وان جهل الحال
فكما مر وفي حقنا لا تعارض على التقديرات هذا اذا كان القول متناولا له على جهة التنصيص بان يقول
لا يجب علي ولا عليكم واما اذا تناوله بالظهور بان يقول لا يجب على احد فالفعل مخصص له ان تأخر

وكذا ان تقدم على رأي كما مر وهذا مع عدم التراخي لا مع التراخي فانه تخصيص القسم الثاني ان يدل دليل
على التكرار وعلى وجوب التأسي للامة به وفيه الوجوه الثلثة احدها ان يكون القول خاصا به
فلا معارضة في حق الامة بحال واما في حقه فالمتأخر ناسخ وان جهل فقيل يؤخذ بالقول وقيل بالفعل
وقيل بالوقف للاحتمال ولتساويهما عندنا هنا بالتمثيل فالمصير الى احدهما بلا دليل تحكم باطل ثانيها ان يكون
خاصا بالامة فلا معارضة في حقه بحال وفي حقها المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر وان جهل فمذاهب
العمل بالفعل والوقف والعمل بالقول ورجح لان دلالة القول على مدلوله اقوى لوضعه لذلك بخلاف الفعل
فانه لا محامل وانما يفهم منه في بعض الاحوال ذلك بقرينة خارجة فيقع الخطأ فيه كثيرا وايضا فدلالة القول
متفق عليها ودلالة الفعل مختلف فيها والمتفق عليه اولى بالاعتبار وعورض بان الفعل اقوى ولذا تبين به
القول كصلوا وخذوا واوهذا مثل ليس الخبر كالمعاينة ورد بان البيان بالقول اكثر فيكون ارجح وان سلم
التساوي رجح القول بالوجه الآخر فان الدليلين من جنس واحد اذا تعارضا فقام دليل آخر على وفق
احدهما يرجحه ثالثها ان يكون القول عاما له وللامة فالمتأخر ناسخ في حقه وحقنا الا ان نسخ الفعل للقول
حيث تناوله القول بالخصوصية فهو مبني على جواز النسخ قبل التمكن واما اذا تناوله بطريق الظهور
فالفعل مخصص على ما مر فان التبس الحال فالمذاهب الثلثة القسم الثالث ان يدل الدليل على التكرار
في حقه دون وجوب التأسي به وفي القول الاحتمالات الثلث فان كان خاصا بالامة فلا تعارض اصلا وان كان
خاصا به او عاما له وللامة فلا تعارض في الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم وفي حقه المتأخر ناسخ تقدم
كان قولا او فعلا وعند الجهل فالمذاهب الثلثة القسم الرابع ان يدل الدليل على التأسي دون التكرار في حقه فان كان
القول خاصا به فلا تعارض في حق الامة وفي حقه ان تأخر القول فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ في حقه
وان جهل اخذ بمقتضى القول حكما بتقدم الفعل كما مر في نظيره من القسم الاول وقيل بالفعل وقيل بالوقف وان
كان خاصا بالامة فلا تعارض في حقه وفي حقها المتأخر ناسخ فان جهل التاريخ فالاقوال الثلثة وان كان عاما
له وللامة ففي حقه ان تقدم الفعل فلا تعارض في حقه وان تقدم القول فالفعل ناسخ له وفي حق الامة المتأخر
ناسخ بناء على جواز النسخ قبل التمكن فان جهل فالثلاثة والمختار القول في حقه وحقنا الا ان كون المتأخر ناسخا
للمتقدم عند العلم بالتاريخ والمذاهب الثلثة عند الجهل في حق الامة انما يكون اذا كان المتأخر متقدما
على التأسي والا كان قبل فعل التأسي وان لم يتقدم بل كان ورود القول بعد التأسي فلا يتصور هذا في الفعل ولا تعارض
في حقهم اذ الفرض انه لا دليل على التكرار ولا يثبت الفعل الفرد ولحده **مسئلة قوله ولان افعل**
فلان **واما لحد** او التعزير على شخص على جهة النكال **وحكمه** على المدعى عليه بما ادعاه المدعي **فيحتمل الطرف الاصح**
وتحقيق القول في هذه الاطراف وما اشتمل عليه كل طرف من الخلاف انه صدر مثل ذلك عنه صلى الله عليه وسلم انه عن نفس
يعلم على القطع صحة ما اخبر به من الافضلية وان ذلك الشخص قد ثبت عليه موجب الحد والتعزير فهو مستحق لتلك العقوبة
وان الحق لازم للمقضي عليه باطنا وانه لم يحكم عن ظن ولا بعلم ذلك وهذا هو الصحيح وجه المخالف في الطرف الاول
انه لو لم يعلم القطع بذلك لكان قد اقدم على خبر لا يأمن كونه كذبا والاقدام على ما لا يؤمن فيه قبيح وهو صلى الله عليه وسلم
معصوم عن ذلك فانا مع غير خبره نعتقد كون ذلك مطابقا للواقع اذ لو لم نقطع بصحته لكنا مدفوعين الى اعتقاد
الجهل ومنصب النبوة والعصمة يجل عن ذلك قلنا لا نمنع ان يعلم من حال الموصوف بالافضلية ميل عنه الى الاعمال
الزكية وملابسته لها اكثر من غيره فيحكم لا بظاهر حاله ومهما اعتقدنا ذلك وقطعنا بعدما اثبتنا من هذه انفسنا
ووجهه في الطرف الثاني انه لو لم يكن الباطن كذلك لكان صلى الله عليه وسلم قد عاقب الشخص بالحد من واعراضهم ولعنهم

وذلك صح انصر منه لمحل العصمة فلنا انه صلى الله عليه وسلم كان معتقدا لذلك كعين عند حصول الشهادة والامراد
المعتبر ثم لسرله ان يستحق به على القطع والتعين ولا يلعن ولا ندم بل مشروطا لكونه كذلك عند الله تعالى
وشيح في باب الاجتهاد ما اذا اعطفه الى هذا الموضع يعقل وهو محل الطرف الثالث فيكفى بركن ثم فان
دعى لاحد بالرضوان او بما حاله الجنه او نحو ذلك وعلم بحكم حاله كان يقول اللهم ارض عنه
مهما انت على طاعتك او حب ذلك اعانه لانه لو تعلم طهاره الباطن كان قد سال الله ما عسى ان يصح فعله
واعراض بلغه حكم باعتقاد الجهل بحيث والانه والحرم بطهارة باطنه وقد يقال لا يسع ان يكون
مشروطا وان لم ينطق بالشرط كما في دعاء احدنا لغيره لان دلالة الفعل شرطه لذلك فهما اعتقد الجهل
بعدا اسامى جهة انفسنا وذكر بعضهم ان دعاه يشكل ذلك وقوله وان اصل انه صدر اعلى جهة الحث لنا
على متابعته واعتقاد ذلك كعينه وجب القطع والا كان اسنادا الى الظاهر الحال كغيره والقطع وان قيل ان
هذين وقضاه من باب القول وكلامنا فيما تدل عليه افعاله فهي في غير محلها قلنا انهما لما اسلم من افعاله
بالجوارح وبالعلم فيه صار او من غيره تسمية فكانا من جهته لانه الباعث على فعلها ما نسب ذلك ذكرها
مسئله وتركه للنكير فيما فعل بحضرته او في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار فان
كان مما علم انه منكر له كمضى كافر الى كنيسته وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع
في الحال ولا امر للمنكوف ولا دلاله لذلك على الجواز اتفاقا وان لم يكن كذلك فانه يدل على الجواز و نفى الحظر
من فاعله مطلقا ومن غيره اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة لانه لو لم يكن جائزا لزم
ارتكابه صلى الله عليه وسلم لمحرم وهو تقرير الفاعل على المحرم وتقريره على المحرم محرم عليه صلى الله عليه وسلم فيستحيل صدوره منه لانه
خلاف الغالب من حاله وان كان قد سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وقيل لا يدل على شيء من الجواز والنسخ وقيل
يختص بالفاعل وحده وهذا اذا لم يكن ولم يستبشر فان استبشر فدلالته على الجواز اوضح ومسئلة من
في القافه واعتبارها في اثبات النسب لما كان صلى الله عليه وسلم من الاستبشار وعدم الانكار في قصة زيد واسامه
وذلك ان اسامه كان شديد السواد وابوه زيد شديد البياض فطعن المنافقون في ذلك ونحوه عن
انه دخل عليهما المدلجي ومعهما شيء من المرض وعليهما قطيفه وقد بدت اقدامهما فقال ان هذه الاقدام
بعضها من بعض قالت عائشة فدخل على رسول الله مسرورا تبرق اسارير وجهه فالتبشر دل ذلك على انه
القافه بوجه صار من العلم اذ لو كان كلام القائف مهجور الانكره صلى الله عليه وسلم واصحابنا يقولون ذلك بان ثبوت نسبه
من ابيه معلوم من قوله الولد للفراش فالاستبشار يكفى ان يكون له فيه غرض على الجمله وذلك هنا اسكات
العالة وانقطاع سوالطف **مسئله وتركه الفعل** في الوقت الذي امر به فيه لا لسهو ولا لكونه
نقلا ينفى عنه حكم الامر به تم يوقع حكمه **مسئله وفي بعله** ما هو كالمجمل كقوله صلى الله عليه وسلم شهادة
الاعرابي اذ يحتمل الاقتصار عليها ومضامه شهادة اخر وقد يقع الاجمال فانه مضامه شهادة اخر
احتمال بعد والا يرفع الظهور فالاول الحمل بالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه يحتمل الجواز
والسهو وفيه ما هو كالخصوص كان يقول الوصال حرام على كل مسلم ويواصل فيفعله يخص العام وفيه ما
هو كالبيان للمجمل فانه صلى الله عليه وسلم امرنا بالصلوه فقال صلوا كما رايتموني اصلي وفيه ما هو كالعموم نحو اما روى انه
كان يقصر في السفر واعلم ان الفعل هنا لا يدل على عموم في الازمان وانما توهم ذلك من قول الراوي
كان يفعل فانه يفهم منه التكرار كما اذا قيل كان حاتم يكرم الضيف ولم يفهم من الفعل وهو القصر حتى لو قال
قصر زال التوهم قال بعضهم المراد يكون الفعل كالعام ان يعلم او يظن ان جميع الازمنة والاحوال والامكنه

فيه على سواء كان مراه يصلي او يصدق او سلم والتعليل ولا يظن لوقت ولا مكان ولا حاله خصوصيه
فان هذا كالعام لجميع المكلفين ولجميع الازمنه والاحوال والامكنه وانت تعلم انه لا وجه لزياده التخالف
في المجمل والخصوص والبيان وما اعتذر به عن قوله في الجوهره بان طرفها ما ينبغي ذكرا من ان معاني هذه الالفاظ
من خصائص القول وتوابعه عن مخلص فليتامل **وما كان** من افعاله **معصوما عليه ولا امامنا به**
فيه وذلك واضح على ما مر **مسئله** اختلف في انه صلى الله عليه وسلم قبل البعثه هل كان متعبدا بشرع ام لا فالذي
ذهب اليه **عن عبد** انه لم يتعبد **ولم يكلف قبل بعثته بشرع** نبي قبله اصلا **وقيل تعبد بشريعه** ما بقى
تكليفها من تعيينه احد منه عبد الله اختلفوا فقيل بشريعه نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى
وقيل ما ثبت انه شرع **وبعضهم** كالغزالي وبعض الشافعيه وهو راى الامام **توقف** لتعارض
الادله وتعارضها وهذه المسئله عليه لا تتعلق بها من العلم بما يكلف **لنا** لو كلف بذلك لم يكن له بد من طريق
الى العلم به **والطريق له الى تحقق شرع من قبله** الا النقل المتواتر ولا سبيل اليه **لعدم النقل** مع تحريف الكتابين
وايضا فانه لم يعرف بالاخذ عن احد من اهل الكتب وقد يقال ان التحريف لم يكن في جميع التوراه وغيرها من
الكتب بل في مواضع منها بشهاده قل فاتوا بالتوراه فاتلوها وقوله تعالى وكيف يحكمونك وعندهم التوراه
فيها حكم الله واشتهارها ولا من صورها هلى التوراه الرجم حتى زعم اليهود انه ليس فيها ولو سلم فانه
لو يعلم التحريف الا بعد البعثه ولو سلم فلا يمنع حصول العلم الضروري بخبرهم فانه يحصل بخبر الكفار
والفساق كما تقدم ويمنع ايضا عدم الاخذ منهم فان حبرا او بشارا كانا يصاحبان الشوف بمكه ويعرفان
التوراه والانجيل وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مر بهما وقف عليهما يسمع ما يقرآن حتى قال قريش انما يعلمه بشر
سلمنا فما جهل اكثر مما عرف فالوارد في الاحاديث انه كان متعبدا كان يتحنث اي يتعبد للعباده كان
يصلي كان يطوف وكل واحد وان كان احادا فان المجموع متطابقه على اثبات القدر المشترك وبكل الاعمال
شرعيه تعلم بالضروره ممن مارسها قصد الطاعه وهو موافقه امر الشارع ولا يتصور من غير تعبد
فان العقل بمجرده لا يحسنه واصحابنا يدعون ذلك بانه لم يثبت لهم علم بشيء مما ذكر كما يحكى **مسئله**
فاما بعد البعثه فاختلف هل كان متعبدا بشرع من قبله الا ما نسخ بشريعته وظاهره انه لم يتعبد بشرع غيره
واما ما لم ينسخ فالمختار انه لم يتعبد به بل بغيره **فاي شريعه تعبداه وقيل** بل تعبد بكل شرع لم ينسخ
وهذا قول طائفه منهم مالك وابو طالب وصاحبه وغيرهم من ائمة اهل البيت وقيل بشرع نوح **وقيل**
شرع ابراهيم وقيل شريعه موسى وقيل بشريعه عيسى **وفائده الخلاف لزوم الاخذ بشرع من قبلنا** فانه كان متعبدا بشيء
مما ذكر لزم الاخذ به في حقنا لوجوب التاسي به والا فلا **لنا** انه **لو تعبد بشرع** من قبله لكان يجب
الاتصاف بكل شرع اليه و**لا يصح** ما شرع غيره فيه **الى شارع وكان كالمؤدى عنه** لان الشريعه انما هي للمشروع على
ذلك حرى الاسلوب وايضا لو كان متعبدا بذلك **اذن لبحث الصحابه** فيما اضطر فيه **الى الشرائع** الى
المعاش فلما لم يرجعوا الى المسائل نزلوا المعاش عليها دل على عدم تعبده بشيء مما فيها وقد يدفع الاول بانه
انما يلزم ذلك لو اخذه عن الشارع الاول اما سماعا منه او بنقل احد من المبشر واما اذا اخذ عن الله ولا يلزم
اضافته الى من كان شرعا له والثاني بان المعتمد في ثبوت شرع من قبلنا انما هو التواتر لان الاحاد
لا تفيد لعدم العلم بعداله الاوساط والتواتر لا يحتاج الى البحث والتعلم قالوا ان العلماء اطبقوا على الاستدلال
بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس على وجوب القصاص في ديننا ولولا انه متعبد بشرع من قبله
لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا في دين بني اسرائيل على كونه واجبا في ديننا وايضا فانه صلى الله عليه وسلم قال من نام عن

عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله تعالى واقم الصلوة لذكري وهي مقوله لموسى وسياق
هذا الكلام يدل على الاستدلال بقوله تعالى واقم الصلوة لذكري على ان عند التذكر تجب الصلوة والا لم يكن
لتلاوته فائدة وذكر دلالة الايماء ولو لم يكن هو وامته متعبدين بما كان موسى متعبدا به في دينه لما صح الاستدلال
ولما اتفق علماء الشرع به هذان الدليلان في كلام الاصحاب **مسئلة** قال **هاد حل المتكلمين لا نقطع**
بانه صلى الله عليه وسلم طاف وسعى قبل البعثة ولا بانه فعل ذلك وسوا على التوقف والتردد وقطع من تابعه
على انه صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك من دين المرسلين قال ولان المعلوم من حال قريش تعظيم البيت لبني هاشم في ذلك
العهد الطويل ولولم يشتهر بالطائفة حوله لنقصه المشركون بتركه ومعلوم انهم لم ينقصوه بشيء من ذلك
وقال لا نقطع انه لم يفعل شيئا مما ذكر لان الطواف والسعي مما لم يتعلق بهما غرض فيهما ان لولا ورود الشرع لم
يكن حسنا متعبدا به شرعا وفي التركية الايلام للحيوان والعقل لا يحسن مضرة حيوان لا امر يعود عليه نفعه
بعد احسانه الحسنة ذلك النفع فما كل عاقل يرد الضرر الا لاجله وهو يعقل مما لا يحصل فيه بلا لذة كثر محض
لا يعود به عليه شيء من النفع فيثبت قبحه ولا يجوز على الانبياء الاقدام على ما علموا قبحه **قلنا لا دليل على النفي**
والاثبات اما النفي فلانه لا يمتنع ان يكون قد علم حسنهما من شرع من قبله فلكيف يقطع في موضع الشك واما
الاثبات والقطع به فمحل النزاع سلمنا قبح الطواف وكذا السعي اذا كان هناك عرض دفع الذم من قومه
والعقل قاض بتركه ولعله فعل ذلك لهذا الغرض وقد يعترض هنا ما سبق في مسئلة التعبد قبل البعثة اذ كان
مقتضاها التوقف ثم كما كان هنا والمخالف يجيب عما ذكره الاصحاب هنا بما سلف هناك فان قيل قد كان
يركب البهائم وفي ذلك ايلامها وقد علم ان العقل يقبحه فلولا انه عرف حسنه بشرع من قبله لكان مقدما
على ما علم قبحه وبتنزيه الانبياء عن مثل ذلك واجب قلنا وقد ذكر ابو هاشم ان ركوبها يستحسن لنفعها من العلف
والسقي وغير ذلك وكان فعله لهذا الغرض وقد يدفع بان المعلوم من حال الرسول فعل ذلك لا لنفعها المحض
بل للرفاهية من السير وغير ذلك مما يعود نفعه اليه وقد كان له قبل البعثة تجارات واسفار يركب فيها
الحيوانات لا غراضه الخاصة وهذا امر ظاهر لا يدفع ومكشوف لا ينقع سلمنا فالعقل لا يستحسن ايلام حيوان
بغير رضاه الا لنفع جليل وفي ذلك خلاف ايضا فقد عرفت للآخذ فعليك باعتماد الارجح والكون بحضيض ثبات
ما تهوى من ذلك وتوضيح

باب الاجماع

الاجماع يطلق لمعنيين احدهما العزم قال تعالى
فاجمعوا امركم اي اعزموا واجمعوا ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لمن لم يقطع بالنية
وثانيهما الاتفاق وحقيقته اجمع صار ذا جمع كالبن واتمر وكان يتعين على المؤلف قدس الله روحه ان يذكر
ماهية الاجماع الاصطلاحية لان كل طالب لكثرة تشوقها جهة وحدة الاستحالة والاعون على تحصيل
مراده ان يعرفها على سبيل الحد ليكون على بصيرة في طلبها ولهذا استمر على ذلك كثير من المولفين في جميع الابواب
وجرى عليه المولف في اكثر ابواب هذا الكتاب واجود ما ذكر في تحديده انه اتفاق المجتهدين من امة محمد
في عصر على امر ولا يعتبر المقلد موافقة ولا مخالفة والمراد بقولنا في عصر في زمان ما قل او كثر وبقولنا على
امر ما يتناول الديني والدنيوي ثم انه قد اختلف هل يشترط في الاجماع وانعقاده حجة كون المجمعين مومنين
ولا يعتبر المصدقون فمن اشترط ذلك لم يكتف عنده اتفاق المجتهدين فيدخل في الحد المومنين ليخرج اتفاقهم حيث
كانوا مصدقين فحسب فانه ليس بالاجماع المقصود وهو ما يكون حجة شرعا وايضا فقد اختلف في انه هل يشترط
في انعقاده حجة انقراض عصر المجمعين فمن اشترط ذلك لا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل لا بد من استمراره الى ما بعد من
المجمعين احد فيزيد في الحد الى انقراض العصر ليخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم اذ ليس بدليل شرعي حينئذ وايضا فقد اختلف

في انه هل يجوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر من حي وميت اولا فان جاز فهل ينعقد
اولا فقيل لا يجوز او يجوز وينعقد ولا يحتاج الى اخراجه من الحد ومن يرى انه يجوز ولا ينعقد
فلا بد ان يخرجه من الحد بان يزيد فيه لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر ويتضح لك هذا زيادة وضوح
عند وقوفك على هذه المسائل **مسئلة وهو ممكن وقيل لا** اعلم انه يتكلم على القايلين
بحجية الاجماع النطقي ثبوته وفي العلم به وفي نقله وفي حجيته المقام الاول النظر في ثبوته وخالف فيه
النظام وبعض الشيعة وادعوا انه محال لان اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في الاسلام
وتباعد اقطاره وتباين اطرافه واتساع مملكته يمنع نقل الحكم اليهم وذلك مما يقضي به العادة **قلنا**
لا نسلم كون الانتشار يمنع من ذلك مع جدهم في الطلب وبحثهم عن الادلة وانما يمنع ذلك عادة فيمن يقعد في
قعر بيته لا يبحث ولا يطلب فما ادعوه من عدم الامكان **لا وجه له** فما ذهبنا اليه من امكانه **لا مانع**
منه المقام الثاني النظر في العلم باتفاقهم وقد ادعى منكر الاجماع انه على تقدير ثبوته في نفسه
فالعلم به محال لان العادة قاضية بانه لا يتفق ان يتعرف كل واحد من على الشرق والغرب انه حكم في المسئلة
الفلانية بالحكم الفلاني ومن انصف من نفسه جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا عن تفاصيل احكامهم هذا
مع جواز خفاء بعضهم عمدا لئلا يلزمه الموافقة او المخالفة وانقطاعه لطول غيبته ولا يعرف له اثر
او كونه في حبس او قوله رأيي في هذه المسئلة كذا والعبرة بالرأي دون اللفظ وان صدق فيما قال على انه لا يمكن
السائر منهم في وقت واحد بل في زمان يتطاول عدد ربما يغير احدهما بعض فيرجع عن ذلك الرأي قبل قول
الآخر ولا يجمعون على قول في عصر المقام الثالث النظر في نقل الاجماع الى من يحتج به وقد ادعى من يخرجه انه
على تقدير حصول العلم به فانه يستحيل نقله الى مجتهد عادة لان الاحاد لا تفيد والتواتر بعيد وكيف يتصور
العاقل انه يمكنه العلم القاطع بالاجماع وهو نقل محض لا يدخله الاستدلال وانما يدخله الضرورة واذا
بطل كان ظنيا والعلم الضروري بالاجماع يحتاج الى العلم الضروري باعتقاد العلماء ثم تواتر النص الذي لا يحتمل
التأويل عن كل فرد منهم ومن المستحيل ان يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم
وينقلوا عنهم الى اهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بنا وقد احسن عما ذكره في المقامين بجواب
واحد وهو انه تشكيك في مصادمة الضرورة فانا نعلم قطعا من الصحابة والتابعين الاجماع على تقديم الدليل
القاطع على المظنون وما ذاك الا بثبوته عنهم وبنقله الينا قاطعا حتى بانه لا نسلم انه ثبت ذلك عنهم بنقل
كذلك ولكن لا نا نعلم ان كل عاقل يقول ذلك كما انا نعلم اجماع من سيوجد على ذلك مثل ما نعلم ان كل عاقل يعلم
ان الكل اعظم من الجزء **مسئلة كونه حجة** وهذا هو المقام الرابع وهو النظر في حجيته
وقد خالف في ذلك **النظام والراجعة ونقض الخوارج** فقالوا انه على تقدير تصور نقله **لا** يكون حجة **لنا** قوله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى **ويتبع غير سبيل المومنين** نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المومنين في حرم اذ لا يجمع بين الحلال والحرام والمباح في الوعيد
كالكفر واكل الخبز مثلا فاذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم
فيجب اتباعه وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه لكن مثل انا لا نسلم ان من للعموم ولو سلم
فلا نسلم ان اتباع غير سبيل المومنين محظور مطلقا بل بشرط الا فراد بمشاقة الرسول ولو سلم فغير سبيل المومنين
هو سبيل الكافرين وهو الكفر ولو سلم فالمومنون عام لكل مومن ولو خص في كل عصر فهو عام للعالم والجاهل

ولو خص باهل الحل والعقد فلفظ السبيل مفرد لا عموم له ولو سلم فيحتمل التخصيص بسبيلهم
في متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم او مناصرته او الاقتداء به او الايمان به ولو سلم انه امر بما يعم اتباعهم في
الاحكام الشرعية لكنه مشروط بمشاقة النبي كما هو كذلك لان الالف واللام تقتضي العموم ولو سلم
فغايته الظهور لقيام الاحتمال والتمسك بالظاهر انما ثبت بالاجماع اذ لولا الاجماع لوجب العمل
بالدلائل النافية من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لا يثبت حجيته الا به فيصير دورا وليذهب هؤلاء
والغزالي الى انه انما كان حجة لقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على ضلالة ونحوه من الاحاديث التي تفيد العلم
بحجيته فان المذكور ... في هذا المعنى كثير نحو لا تجتمع امتي على الخطا لا تزال طائفة من امتي على الحق
حتى تقوم الساعة حتى يخرج المسيح الدجال يد الله مع الجماعة من فارق الجماعة قيد شبر خلع ربقة
الاسلام من عنقه من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية الى غير ذلك وذلك وان لم يتواتر لفظا فهو
متواتر معنوي لانه قد تواتر القدر المشترك وحصل العلم به كما في شجاعة علي وجود حاتم واعترض بانا لا
نسلم انها ... فلا يحصل منه العلم بمعناها فالقول بذلك مجرد دعوى لا دليل عليها وانما تفيد الظن
الغالب بذلك لانه يقتضي وجوب العلم بها لان دفع الضرر المظنون واجب اذ ما قضى به الاجماع ودل
عليه حكم ... على الظن ... قول الواحد فيه واعتماد هذا الدليل من هذا الوجه هو الذي عول عليه ابن
الخطيب ... ذلك معلوم قطعا لمن له فحص ومطالعة في الكتب الصحيحة في الاحاديث النبوية وذهب
ع الى ان حجيته ... لقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ... عزله
الشهادة ... وهو يقتضي ... للشهادة الا العدل ظاهرا وباطنا لانا انما اقتصرنا فيها على الظاهر لعدم
اطلاعنا على الباطن وهو تعالى عالم مطلع على بواطن خلقه فاذا ... الاجماع عدولا ظاهرا وباطنا
لم يقدموا على معصية وفي ذلك كون اجماعهم حجة واعترض عليه بوجوه مثل ان الخطاب انما هو للصحابة
والمطلوب التعميم ولو سلم وجب ان لا يوجد اجماع اصلا فان امته من اتبعه من لدن بعثته الى يوم
القيامة ولو سلم فالمراد قبول شهادتنا على كل اهل ملة ولا تقبل شهادة اهل الملل فيما بينهم بعضهم على
بعض وعلى المسلمين فان احدهما من الاخر ولو سلم فانما يقتضي ... فيما يشهدون به على الامم لا فيما لا يكون
به والشهادة انما تكون في الاخرة ولا تشهد في بعدهم ... عن المعصية ... فلا يدل على
ان اجماعهم في الدنيا حجة ولو سلم فان تعديله تعالى اياهم لا يمنع من مواقعة الصغائر كما ان عصمة الانبياء
لم يمنع من ذلك فلعلها اجمعوا عليه خطا كذلك وذهب ض الى ما ذهب اليه الجمهور من كونه
حجة واستدرج ان ذلك لقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول لانه تعالى جعل التنازع شرطا
في الرجوع الى كتابه وسنة رسوله فمقتضى ان المومنين واولي الامر منهم ان لم يتنازعوا في شيء من
امور الدين لم يرجعوا فيه الى احد // وما ذاك الا لما ... عصمتهم من الخطا
فيكون اتفاقهم حجة واعترض بانه يقتضي ... ولا قائل بذلك ولا ... كان ... الظاهر
لم يثبت به اصل من الاصول ولو سلم فمقتضى ما ذكر موقوف على ان الامة ... عدم الرد عند عدم
الاختلاف ... اذ لا تصلح استفادة حجية مثل الاجماع الى الظاهر والقطع من ذلك على ما ذكر فانه فرع
ثبوت المفهوم وان ثبت فظاهر ولو سلم فهو يقتضي الرجوع في ... والاجماع للمنازعة فيه الى غير الاية لانها
ولو سلم فلا ... بها في ذلك المنازعة في اقتضائها له على ان الخصم قد احتج بها على انه لا يكون حجة لاقتضائها

انه لا مرجع غير الكتاب والسنة امر الخامس انما كان حجة لانها اجمعت الصحابة على تخطئة من خالف اجماعهم
يدل على انه حجة وذلك لان العادة تقضي بامتناع اجتماع العظيم من العلماء المحققين لا يجمع على تخطئة احد
بمجرد تواطي وظن بل لا يكون ذلك منهم الا عن دليل قطعي لا ظني فاستلزم اطلاعهم على نص قاطع
بلغهم في ذلك وان لم ينقله فيكون مقتضاه وهو تخطئة المخالف له حقا وهو يقتضي حجية ما عليه الاجماع
وهو المطلوب واعلم انه ... هذا المعنى واجمل مقصوده بالكلية ... ولعله اجمعوا
على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على القطع في شرعي
عن قاطع ولا يعترض بتخطئة الجاهلية من خالفهم من الانبيا واتباعهم اذ لم يدعوا العلم بخطائهم
وتصويبهم وانما ظنوا ذلك لامارة فاسدة وهي حبهم دين الابا والاسلاف لكونهم نشأوا عليه لا تخطئة الصحابة
وقطعوا بذلك وجزموا به واعلم ايضا ان النقض الوارد على حجة ابن الحاجب والمعول عنه في ... وشرحه
بقوله اورد على هذه القاعدة التي ... عليها ... وهي ان العادة تحيله بان مثل هذا الاتفاق لا يكون
الا عن قاطع انها منقوضة باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على انه لا نبي بعد موسى واجماع
النصارى على ان عيسى قد قتل فان كلا منها قد اشتمل على جميع ما ذكر من القيود مع ان العادة لا تحكم باستناده
الى قاطع واجيب بان الاول عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير بخلاف الشرعيات
والفرق بين القاطع والظني فيها بين لا يشتبه على اهل المعرفة وبانه ... عن الاتباع لاحاد الاوائل
لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا والحاصل ان شيئا من ذلك لا اشتمل على القيود لا سيما الشرعية
في الاول والتحقيق في الاخير وهذا خلاف ما ذكر المؤلف وعزاه الى ابن الحاجب فليس شيء من ابن الحاجب
قال سعد الدين فان قيل لو صحت القاعدة المذكورة لكفت في حجية كل اجماع من غير احتياج الى توسط الاجماع
على تخطئة المخالف واستلزمت وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه وفساده ظاهر قلنا ليس كل اجماع
اجماعا على القطع بالحكم ليحكم العادة بوجود قاطع كما في الاجماع على القطع بتخطئة المخالف بل ربما يكون
حكم كل من اهل الاجماع ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا من اتفاق الكل القطع بالحكم فلهذا قال ... اجمعوا
على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف قالوا اولا قال تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل
شيء فلا مرجع في بيان الاحكام الا اليه والاجماع غيره قلنا لا ينافي كون غيره ايضا تبيانا او لا يكون
الكتاب تبيانا لبعض الاشياء بواسطة الاجماع وان سلم فغايته الظهور ولا يقاوم القاطع قالوا ثانيا سال
النبي صلى الله عليه وسلم معاذا عن الادلة ... ولم يذكره ... رسول الله فدل على انه ليس بدليل قلنا انما لم يذكره
لانه حينئذ لم يكن حجة لعدم ... من الكتاب والسنة ... فلا يلزم الا يكون حجة بعد الرسول ولعدم
المأخذ فرع كثير وهو حجة قطعية فلا يعارضه شيء من الامارات ولا يحل مخالفته والعدول
عنه وهذا على تسليم الفرض والتقدير لان وقوع الاجماع والعلم به لا طريق اليه ولا ... لعدم
التسلسل ... فان ... يعلم ... العلم بالاجماع لا سيما في هذه الاعصار المتاخرة ابن الخطيب
ولا يدري ... فاذا عارضه ظني عمل بالارجح منهما والا فالطرح او التخيير لما مر من تلك الادلة الدالة
على حجيته فانها لا تفيد القطع بذلك لا سيما الدليل الثاني فيكون حجة ظنية وسيجي ما اذا ... الى هنا
... مسئلة قال ص في النهاية وهو حجة في الاراء والحروب وغيرها من الامور الدنيوية والى هذا
ذهب الاكثر وقيل لا يكون حجة الا في الاحكام الدينية والى هذا ذهب القاضي في المعتمد وشرحه ... وهو
قول ... الاجماع على الدنيوية بان ... حجة والا ... بل ... غلبه

مع اصرار به ان ظهر لهم ما يرجح خلاف ذلك عدلوا اليه ولا يكون حجة لانه لم يستقر عليه راي فليس
قولا لاحد عرفا قلنا لم يفصل الدليل سيما لانه عام وقد يقال ان اريد اجماع المجتهدين وانهم لم يكونوا ذوي
خبرة ويجزي ذلك دون من عداهم وان كانوا ارباب الخبرة والنظر فهما خلاف وان اريد العكس لزم مخالفة
اهل كل صناعة ولا قائل به وان اريد الجميع اشكل اخراج العوام من البين لعدم علمهم بالمسئلة وعدم تمكنهم
مما قالوا انه حق كان يتنازع الراي في الآراء والحروب واسكتوا على من نازعه في ذلك كما سكتوا لو نازعه منازع في
حكم شرعي وحالهم لا يكون ابلغ من حاله فيجوز مخالفتهم في ذلك ولا يكون حجة قلنا لم يكن ينازع مع المعصوم
بالراي والسابقية بالمنع البرود [illegible] واستحصال ما عنده علمه في ذلك بيت من يبث رايه لا يلزمهم القول في
الاستمسان عليه والاحسان حسنة هو الله سلما في الدليل متبع وقد يقال ان في هذا الجواب رجوعا الى قول
ابي رشيد **مسئلة** القائلون بالاجماع اجمعوا على انه لا عبرة بالخارج عن ملة الاسلام و ان المعتبر
انما هو اجماع اهل كل عصر وانه لا يعتبر في انعقاده حجة ان يذهب من سيوجد بعدهم الى ما ذهبوا اليه
وقيل بل يعتبر من سيوجد الى انقضاء التكليف وهو اشتراط الساعة قلنا يدعي ثبت كونه حجة في ذلك الذي يزعمه المخالف
تحت العمل عليها الدلالة تلك الادلة المتقدمة السمعية والعقلية على هذا
هدم ما نفي وابطاله لانه يقتضي ان لا يعلم اجماع قط ولا يكون حجة ولا يكلف علينا في ذلك وما اقتضى
بطلان الصحيح فهو باطل فيكون هذا القول باطلا قالوا لم يدل الادلة الا على ان اجماع جميع الامة حجة
فيعتبر من سيوجد لانه من الامة ولا ينعقد حجة الا باجماعها من لدن وفاته ص الى انقطاع التكليف ولكم
انه يقتضي ابطال حجيته قلنا المتبع الدليل وهو انما دل على ما ذكرنا ولا نصيبا لنفي كونه حجة انما يثبت بعضا
خلاف ما ذكرنا فكيف يحصل الحجة في حكم لزوم عدم حجيته هل هذا الا خلف قولكم اذا لم يكن تلك الادلة فائدة
بالبعث على اتباع المجمعين وتحريم خلافه اذ لا يتصور ذلك مع ما ذكرتم فما فائدة التعميم قلنا انما انكرتم ان يكون خرج حث
مخرج التعظيم والرفع من شان هذه الامة بان قولهم كلهم صواب او وقع من قوله صواب لا للبعث على اتباع
قولهم وتحريم خلافه كما ادعيتم فيثبت ما قلنا وهو المطلوب قلنا انا وجوب اتباع سبيل المومنين يقتضي
في جميع المومنين الى يوم القيمة اذ لا تكليف حينئذ ولا اتباع والذي تواتر معنى هو سلب الخطاء عن جميع
الامة لا جميعهم الى يوم القيمة والاتفاق على القطع بتخطئة المخالف انما هو في اجماع مجتهدي الامة في
عصر وقد يمنع ثبوت الاتفاق على القطع بذلك ولو سلم فانما هو الظن فقط ويقال [illegible] انه محل
النزاع قال ع وحجة المخالف هنا قوية جدا ولا جواب عنها الا ما عاينته الطبري **مسئلة** و
المعتبر من الامة انما هم المومنون بالايمان الاصطلاحي وهو فعل الواجبات واجتناب المقبحات
اذ حجة على حجية الاجماع بتلك الامة ليكونوا شهداء على الناس ومن حق الشهود العدالة والى هذا ذهب
العامة لان مما احتج به سبيل المومنين وهو يقتضي ذلك ثم قيل المعتبر في انعقاده حجة المصدقون
المعروف بالله وان محمدا عبده ورسوله وان كانوا اهل كبيرة في تأويلهم كفر كالمجبرة او فسق كالخوارج احتجوا
الانفس واحرقوا الديار وسبوا الذراري وتصرفوا في الاموال والفروج تصرف المستحقين اذ تحوه ذلك الخبر
ونحوه وهو يقتضي ما ذكره لان امته ص من صدق به وهذا هو الذي اختاره الامام ي والعراقي والرازي
وظاهر اطلاق الخلاف يقتضيه [illegible] بكل مصدق مجاهرا كان او متأولا [illegible] هل يعتبر في الاجماع
بالتنا والعصد فيه خلاف والاولى اعتبارهم لان الادلة لم تفصل وهل يعتبر فيه بالمحق [illegible] عرفان
ما هم عليه وقد كلفنا بالعمل به فيؤدي اعتبارهم الى التكليف بما لا طريق اليه وهذا تحور واما في حقهم فيعتبر

اعتباره لان الادلة لم تفصل في التكليف به بين انثى وخنثى وقد يقال ان الكلام في اعتبارهم كالكلام
في اعتبار من سيوجد فيعطف ما هنا الى هناك فما في فيه نحو ما تقدم **مسئلة وخلاف الواحد**
والاسير من المجتهدين يبطل حكم الاجماع وحده ولا يكون حسنة حجة ابو الحسين الخياط وابن جرير
وابو بكر الرازي لا يخرمه عن ذلك لنا ان الدليل لم يفصل الا في كل الامة قالوا قال ص عليكم
بالسواد الاعظم وهو يدل على ان الصواب مع الاكثر لانه ص بعث على اتباعهم قلنا انه خبر واحد ولا يجدي
نفعا في مسائل الاصول ولو سلم فالمراد عدم الاعتداد بمن شذ من اهل الاجتهاد بعد الدخول عند الانعقاد
ولو سلم فهو خطاب لاهل التقليد والا كان فرعا على العقائد الفاسدة كالجبر والتشبيه اذ ارباب الضلال
هم الاكثر بدليل وما اكثر الناس ولو حرصت بمومنين فثبت انه لا اجماع حينئذ قالوا انا سالة الصحابة
قد صح عنهم الانكار على من خالف ما عليه الاكثر كانكارهم على ابن عباس في نكاح المتعة وانكاره الربا
في النقد ولولا ان ما عليه الاكثر هو الحق لما انكروا اذ يقتضي ان ذلك لا يخرمه وهو المطلوب قلنا انما انكروا
على ابن عباس لمدرك اخر لا لمجرد مخالفة الفقهاء لمه الاكثر والمطلوب ولذا كان لكل واحد من الصحابة
مسئلة انفرد بها ولو سلم فمعارض اذ لم ينكر الصحابة خلاف الواحد في كثير من المواضع كابن عمر وعود
في المواضع وغيرها كالاجماع من عدا ابا موسى على ان النوم ينقض الوضوء ومن عدا ابا طلحة على ان البرد يفطر
واختار ابن الحاجب وغيره انه لا يكون اجماعا قطعيا بمعنى انه لا يكفر جاحده وذلك لما ذكرنا وانه يكون
اجماعا ظنيا يجب على المجتهد العمل به اذ يدل ظاهرا على وجود راجح او قاطع لانه لو قدر كون متمسك المخالف
السادر راجحا والاكثرون لم يطلعوا عليه او اطلعوا عليه وخالفوه غلطا او عمدا لكان في غاية البعد
وان كان ممكنا في نفسه بان يطلع الواحد على ما لم يطلع عليه الجماعة واعلم ان محل هذه المسئلة مباحث
مسئلة الحكم لا يخلو اما ان يكون من المسائل الاجتهادية التي هي من فروض العلماء او لا بل من القطعية
كمسئلة التكفير والتفسيق والامامة والوعيد التي حكى المؤلف عدم اعتبار العوام في انعقاد الاجماع فيه
قال ع اما محل النزاع في اعتبارهم هو الاول و هو ما كان من فروض العلماء مذهب الجمهور الى
ان ما كان كذلك لم يعتبر فيه العوام فينعقد الاجماع وان خالفوا اذ لا يمكنهم الاستدلال المطرقة
لانهم ليسوا اهلا لذلك وايضا لو اعتبر وفاقهم لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم عن فرص والنادر في
وقيل يعتبرهم لعموم الدليل فانه لم يفصل ولا ملجئ الى التخصيص فانهم وان لم يكونوا من اهل النظر والا
ستدلال فان لهم طريقا الى الموافقة بالتقليد والرضا والاجتهاد عند التعادية وقيل يعتبر في الا
صولي دون الفرعي وقيل يعتبر في الفرعي دون الاصولي قلنا ان عموم الدليل مخصوص من جهة العقل فانا نعلم
انه لا اثر للاعتقاد من غير اعتقاد متولد عن نظر واجتهاد اذ يشترطون [illegible] والاسطر
النهم ولا يعول في ذلك عليهم وقد يقال ان ذلك هو محل النزاع بمسمه العامي المخلف في اعتبار على جهة
الاطلاق قيل هو الذي حصل طرفا من العلوم التي لها مدخل في الاجتهاد وهو لا محالة يكون اصوليا او
فروعيا اما العامي الصرف [illegible] والذي يشعر به كلام الاكثر وهو
الظاهر انه انما يعتبر **مسئلة والمعتبر** مجمع الامة وقيل بالمجتهدين فقط
وقيل بالفقهاء اهل البسطة في علم الفروع والتاليف والتدريس فقط دون غيرهم من ارباب العلوم
لنا عموم الدليل اعلم ان كلام المولف هنا مدخول لتضمنه غير مقبول اما اولا فاعاده
هذه المسئلة بعينها [illegible] ودلك بعينه لا يستعمل حرص احد الاختصار فضلا عن التطويل وترك التكرار

هذه المسئلة مورده الى البحر [illegible] الاتفاق على ح

حاما واما ثانيا فلاعتبار العوام فيها على جهة التبعيض من اخراجهم وحالة وذلك مناقضة الا ان يكون
على جهة النسخ او التخصيص واما ثالثا فلانه يقال ماذا اريد بالفقهاء اهل المجتهدين فهو كقول القول
الاول او المقلدون المنتسبون بالفروع فلا قائل بذلك ولا يلتفت اليه والقول او انه لا يعتبر من قصر
حاله وانحط عن رتبة الاجتهاد الا في الفروع دون غيره من ارباب العلوم وان ادرك فيه وسام فتلك
العبارة لا تحصل ولا تخص بها هذا المراد **مسئلة ولا يعتبر بالصحابي التابعي اذا عاصرهم**
عند انعقاد اجماعهم وهو ادرك رتبة الاجتهاد فلا يكون اجماعا قطعا عند مخالفته لكنه يكون
حجة عند بعض الناس كما تقدم في مسئلة ندور المخالف اذ هو في المسئلة السالفة اعم من ان يكون
تابعيا او غيره ومن المسلمين عموم من وجه وقيل لا يعتد به ولا بمخالفته واما اذا بلغ درجة الاجتهاد
بعد الانعقاد فلا يعتبر الا عند من شرط انقراض العصر فان بان اشتراطه هو انه على ان يبلغ اسحاق
آخر في عصر المجمعين رتبة الاجتهاد فلا اعتبار بموافقتهم ومخالفتهم فيظهر حقيقة الاجماع وخلافه **قلنا**
ان الادلة لا تتناوله اذ ليسوا بدونه كل الامة فانه قد **صار من اهل العصر فاعتبر** قالوا لو لم
يعتبر قول التابعي وكان قوله باطلا قطعا على تقدير مخالفة المجمعين من الصحابة لم يسوغ غير اجتهاده
معهم لعدم الفائدة على تقدير الموافقة والمخالفة وقد سوغ الصحابة للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد
اذ قد كانوا يفتون معهم كشريح والحسن وسعيد بن المسيب والشعبي وسعيد بن جبير وقد يقال انما يصح ذلك لو قلنا
بان مخالفته لهم خطأ مطلقا ولا نقول به بل اذا خالفهم مع اجماعهم وما ذكرتموه من تسويغ الاجتهاد
معهم انما كان فيما مع الاختلاف فلا يقدح قالوا قال الله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين الآية وقال لو انفق
احدكم مثل الارض ذهبا الخبر ونحو ذلك قلنا انما يدل على فضلهم وشرفهم وانه لا يقول بما اخترتم قالوا انا
انكرت عائشة على ابي سلمة بن عبد الرحمن مجاراة الصحابة حتى قالت فروج يصفق مع الديكة قلنا لا نسلم
صحة ذلك عنها ولو سلم فلعدم بلوغه مرتبة الاجتهاد ولو سلم فلانه بعد تسويغ الاجماع ولو سلم فقولها ليس
بحجة ولو سلم فمعارض بما صح من استصحاب التابعين للفتيا ورجوع الصحابة في بعض الحوادث اليهم ولو سلم
فلا يعلم ما ذكرنا **مسئلة واذا ظهر** الاجماع على حكم فعلم قطعا **انه لم ينقل خلاف** في ذلك عن
بعضهم بخبر **احاد لم يقدح فيه** اذ لا يعدل عن المعلوم الى ما ليس بمعلوم وذلك **كاجماعهم على ان ما وصل**
الجوف بقصد فانه مفطر **ثم انه نقل خلاف ابي طلحة في البرد** بانه
البرد انه لا يفطر ووجهه عنده انه ليس بماكول ولا مشروب ولا طعام ولا شراب وقد يقال ان اريد ثم تكونه
مقطوعا كما انه احرى ممن يوجب خبرة العلم عن ابي طلحة على شأن الخصوصية انتهى قال بد لكم [illegible]
عنه من ثم خبره الطرق خلاف ذلك [illegible] وان كان على جهة الظهور حتى خبر الواحد لا
فلا يقع **مسئلة ويحرم خلاف عالم لا اتباع له** وقال **ابن جرير** ان خلافه **لا** يخرم الاجماع
واما خرمه خلاف من كان ذا نصف ولا امة فكانه راى طريقه سهل معها ضبط الاجماع فان لا
انه تعالى لا يكلفنا في طلب الاجماع شططا ولا اعتبر غير المشاهير لعظم الخطب في ضبطه لا انه يريد
انه لا عبرة بمن علم خلافه من المجتهدين حتى يكون ذا اتباع واشياع فان ذلك سيعين القول **قلنا لم**
يفصل الدليل واشتهر بان الاصوب والاقرب والاشبه جعل هذه المسئلة فرع المسئلة بعد
مسئلة لا يعتبر الاجماع المحتج
المخالف وعدم انقضاء ما هنالك عما هنا فانه ما يشبه وموافق **عن احمد لا يحتج**
به بالصحابة **و** غيرهم لا يعانا اجماع **اجماع من بعد الصحابة كاجماعهم الظاهرية** وكذا انه

يعتبر باجماع من بعدهم **قلنا** انه اجماع الامة فوجب اعتباره بالادلة السمعية نحو ويتبع غير سبيل
المؤمنين لا تجتمع امتي على الخطأ اذ **لم يفصل الدليل** قالوا انه انعقد اجماع الصحابة قبل مجيء
التابعين ومن بعدهم على انه ما لا قطع فيه سائغ فيه الاجتهاد والاجتهادات واخذ من الطرفين ادى
اليه الاجتهاد فلو اجمع من بعدهم في شيء منها واعتبر لم يعرف فيه الاجتهاد لحماعا ولا الاخذ
بغير ما عليه الاجماع فيؤدي اعتباره الى بطلان الاجماع الاول والى تعارض الاجماعين وكلاهما باطل
قلنا لو صح ما ذكرتم لزم ان لا ينعقد اجماع الصحابة على شيء من المسائل المختلف فيها لانهم قد اجمعوا
على جواز الاجتهاد فيها فلو اجمعوا على شيء منها لزم بطلان الاجماع الاول وتعارض الاجماعين لان
الاجماع الاول يقتضي جواز الاخذ في تلك المسئلة بما ادى اليه الاجتهاد والاجماع الثاني يقتضيه وينفي
وجوب الاخذ بما اجمعوا عليه فاستقض عليهم والحل انه يجب ان يكون المجمع عليه منهم مشروطا بعدم
القاطع فيرتفع بانتفاء الشرط وظهر الاجماع انتفى المشروط وهو جواز الاخذ بما ادى اليه الاجتهاد فيتحتم
الاخذ بما اجمع عليه فلا يلزم شيء من الامرين **مسئلة وانقراض العصر** اهل المجمعين لا يعتبر
في انعقاد الاجماع وكونه حجة فان انقرضوا او لو جاز لم يعتبر ظهورهم ولغيرهم مخالفته وعليه المحققون
واشترطه قوم وابن فورك وغيرهم ثم اختلفوا في فائدة الاشتراط فذهب الجمهور الى ان فائدته هو
ان عسى ان يبلغ اسحاق آخر في عصرهم رتبة الاجتهاد فيعتبر موافقتهم ومخالفتهم فيظهر حقيقة
الاجماع وخلافه وذهب احمد وجماعة الى ان فائدته انما هي تمكن المجمعين من الرجوع حتى لو انقرضوا
مصرين كانت المسئلة اجماعية لا غير فيها لمخالفة اللاحقين **قلنا** ان انقراض العصر **لم يعتبر الدليل**
لانه عام يتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض **قالوا لزم ان لا ينعقد اجماع لتداخل القرون** فيلحق بعض
المجتهدين بعضا وذلك باطل فان البحث عن الاجماع فرع حصوله قال الجوهري القرن من الناس اهل زمان
ولحذف قال اذا ذهب القرن الذي انت فيهم وحلفت في قرن فانت غريب واعلم ان في لفظ
~~الداخل جرانح لا تنتسبه احد الفعل في تقاعل الداخل في امرين فصاعدا على شأن التشارك صريحا وليس القرون~~
~~المتأخر داخلا في المتقدم فضلا عن دخول كل في الآخر الا ان يكون بمعنى دخل بمعنى انه عن التصل~~ الى ان اعلم ان ذلك
الداخل غير واجب بل غايته الجواز فمن اين يلزم عدم تحقق الاجماع ثم اما ان قلنا ان فائدة الاشتراط اعتبار
موافقة اللاحقين ومخالفتهم فلا نريد انقراض المجمعين مطلقا بل انقراض المجمعين الاولين وان قلنا ان فائدته
تمكن المجمعين من الرجوع فظاهر لان المجمعين هم الاولون والشرط انقراض عصرهم قالوا لو لم يشترط
الانقراض فان اطلع واحد منهم على خبر صحيح يحتم ترك العمل به مؤدي الى جواز ابطال النص بالاجتهاد لجواز
ان يكون مستند الاجماع هو القياس **قلنا** انه اذا اطلع على خبر صحيح بخلافه فانه لم يترك العمل به للاجتهاد
بل لان القاطع دل على خلافه وهو الاجماع وان كان عن الاجتهاد كما اطلعوا عليه بعد الانقراض **مسئلة**
اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين واتفق اهل العصر الثاني على احدهما بعدما استقر خلافهم فقال كل
مذهب فقد اختلف فيه جمعه بعضهم وجوزه الاكثر ثم اختلف فيه فذهب الاكثر **و** هو المختار الى **ان**
الاجماع بعد ذلك **الخلاف يصير حجة قطعية** كما لو لم يسبقه خلاف مستقر **وقيل لا** يكون حجة ثم قيل
والحق انه يبعد وانه وقع مثله قليلا اما بعد ولا امة لا يكون الا عن دليل وسعد عقله المخالف عنه واما انه
قد وقع فكاختلاف الصحابة في بيع امهات الاولاد ثم اجمع من بعدهم على المنع منه واعترض بمنع نقلهم عقله

المخالف عن ذلك لا يخل بطلقا بل اذا كان كثيرا لا اذا كان المخالف قليلا اذ لا يمتنع في العادة
لا يعقله الكثير عنه وبان في بعض الكتب المعتبرة ما يشير الى انه وقع الاتفاق من الصحابة انما
على عدم جواز بيع امهات الاولاد ثم لو وقع الكاثون لحجيته قالوا لو كان حجة لتعارض الاجماعان اذ
الخلاف الاول يقتضي الاجماع على ان القولين حق وانه يجوز الاخذ بأي واحد من الطرفين الذي ادى
اليه الاجتهاد ولا يقتضي ابطاله والاجماع على احدهما يقتضي بطلان الثاني وانه لا يجوز الاخذ به واذا ادى
الى بطلان الاجماع الاول الى تعارض الاجماعين وكلاهما باطل قلنا لا نسلم اتفاق الاولين
على تسويغ كل منهما لان كل فرقة تجوز ما تقول وتنفي الاخر ولو سلم فان ذلك الاختلاف لا يكون
تسمية ذلك الاتفاق الا مشروطا بعدم وجدان قاطع فمع ذلك وجد القاطع وهو الاجماع
فلا تعارض وكذلك الحكم اذا اختلف اهل العصر ثم اتفقوا هم بقيتهم بعد ان استقر الخلاف
فقيل انه يمتنع وقيل جائز والمجوزون قد اختلفوا فقيل حجة وقيل ليس بحجة وكل من اعتبر الاجماع
انقراض العصر جوز وقال انه اجماع اذ انقرض عصرهم والاستدلال الاستدلال والجواب
الا ان كونه حجة اظهر مما قبله لان ها هنا لا قول لغيرهم بخلافهم وقولهم بعد ظهور خطائه
لم يبق معتبرا فهو اتفاق كل الامة بخلاف ما قبله فانه اذا اجمع من بقي منهم بعد الموت فهو
بعض الامة ولهذا الفرق فرق بعض وبعضهم قالوا ان اجمع المختلفون فحجة وان اجمع غيرهم
فلا واما اذا اختلف اهل العصر ثم اتفقوا بعضهم عقيب الاختلاف من غير ان يستقر الخلاف بينهم
فاجماع وحجة وانه ليس بعقد ومعنى عدم استقرار ان لا يكون حالهم واقوالهم على طريق البحث
عن المأخذ كما جرت به عادة النظار قبل اعتقاد حقيقة شيء من الطرفين والذي ذهب الى ان ذلك
يمتنع هو الصيرفي والجويني والغزالي وانما قالوا انه لا نفع لذلك الذي قررناه وهو انه لو
وقع لتعارض الاجماعان وقد تقدم مع ذلك كما ذكرناه مسألة اذا اختلف
اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث ممن بعدهم مخالف للقولين الاولين
كفسخ النكاح بالعيوب الخمسة الجنون والجذام والبرص والجب والعنة من جهة الزوج والمانعة
للوطء والقرن والرتق من جانب الزوجة فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق
وهو القول بالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث وكالجد مع الاخ فقيل يرث المال كله ويسقط
الاخ وقيل يقاسم الاخ فالقول بحرمانه قول ثالث في ذلك اطلاقات وتفصيل وهو انه يجوز
احداث قول ثالث ان لم يرفع القولين كمسألة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق
في كل مسألة مذهبا ويمتنع ان رفع شيئا متفقا عليه كمسألة الجد للاتفاق على انه لا يحرم وهذا هو
الذي ذهب اليه ابن الحاجب واختار المؤلف لنا اما ان الاول جائز فلانه لم يخالف اجماعا لا مانع
منه فجائز واما ان الثاني ممنوع فلانه اذا رفع مجمعا عليه فقد خالف الاجماع فلم يجز وهو حجة
قال وهو انه لو قيل لا يصح بيع نيء ولا يصح بيع الغائب وقيل يصح فلو جاء ثالث فقال يصح
ولا يصح وعكسه لم يكن ممتنعا بالاتفاق لانهما مسألتان واتفق احدهما بعضها الى الاخرى بعض
واما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه هذا هو التفصيل وقيل لا يجوز احداث من بعدهم قولا ثالثا
مطلقا سوى مجمع متفقا عليه اولا محتجين بان الاولين متفقون على عدم التفصيل في العيوب الخمسة

والمحدث للقول الثالث مفصل فقد خالف الاجماع ولا يجوز قلنا لا مانع الا حيث رفع القولين
فاطلاقا متفقا عليه وذلك مثل ما ذكرنا لا ان لم يرفعهما اذ لم يتفقوا على عدم التفصيل بل ان
عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل واما منع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته
فلو امتنع لامتنع القول في كل واقعة متجددة اذ لم يقولوا بحكم ويمنع ما ذكرنا مسألتي الذي والغائب فانهم
لم يقولوا بالفصل ومع ذلك فالفصل والقول باحدهما دون الاخر جائز بالاتفاق وانما الخلاف فيما اجمعوا
على قولين في مسألة امتنع ثالث وقيل يجوز مطلقا لان اختلافهم دليل على ان المسألة اجتهادية
يسوغ فيها العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد فكيف يعمل بما يعارضه قلنا رفعهما خرق للاجماع
بان هذا المحل فقد قلنا انه مفصل فهو الذي ذهبنا الى المنع منه وهو ما اتفقوا على امر يرفعه القول الثالث
وذلك لم يحملوا انه ولا يكون اجتهادية مسألة اذا استدل اهل العصر بدليل اولوا او لو باولا
وعللوا بعلة لانه يجوز لمن بعدهم عند جمهور العلماء وهو المختار احداث دليل ثالث او تأويل ثالث
او تعليل ثالث خلافا لبعضهم هذا اذا لم ينصوا على بطلانه واما اذا نصوا على بطلانه فلا يجوز
اتفاقا قلنا لا مانع لان ذلك قول بالاجتهاد ولا مخالفة فيه لاجماع لان عدم القول ليس قولا
بالعدم فكان جائزا وايضا لو لم يكن جائزا لانكر لما وقع لان عادة السلف ترك السكوت على الباطل
ولم ينكروا فانه لم يزل العلماء المتأخرون في كل عصر يستنبطون ادلة ويستخرجون تأويلات وعللا
مغايرة لما تقدم وكان ذلك شائعا ذائعا بلا انكار والا لنقل لتوفر الدواعي الى نقله بل يمدحون
به ويعدون ذلك فضلا في الفهم لان تغير العلة المستخرجة من تغير الحكم كما لو اختلفوا في تعليل حرمة
التفاضل في البر على قولين فقيل ان العلة الكيل وقيل الطعم فان ذلك يقتضي حرمة التفاضل في الملح
فلو جاء ثالث فعلل بالاقتيات تخرجت هذه العلة ذلك الحكم لانها تقتضي حل التفاضل في الملح فيكون سعيا لجهتها
فيبعد كالقول الثالث فعلى المختار انه يصح التعليل بالاقتيات وقد لا يسلم توفر الدواعي بحيث يلزم النقل
الثبت قالوا اتبع غير سبيل المؤمنين لان سبيل المؤمنين ما تقدم وهذا غيره فلا يجوز الا انه قلنا انه وان
كان ظاهرا فيما ذكرتم لكنه مؤول بان المراد اتبعوا غير ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا اليه مسألة
واجماع اهل المدينة ليس بحجة خلافا لمالك لنا ان الادلة لا تتناوله وذلك لانهم بعض الامة
وهي انما تتناول كل الامة قالوا قال صلى الله عليه وسلم ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والباطل
خبث فينتفي عنها قلنا انه انما يدل على فضلها لا على عدم وجود الباطل والفسق والمعاصي فيها ولا
دلالة على انتفاء الخطأ عن علماء اهلها بخصوصه مسألة اختلف في اجماع اهل البيت فالذي
عليه الزيدية ومنه قال الشيعة وحكي عن غيرهم وهو المختار عند المصنف ان اجماع اهل البيت
عترة الرسول صلى الله عليه وسلم وهم علي وفاطمة والحسنان في عصرهم ومن كان من اولاد الحسنين من نسل الائمة
المجتهدين المؤمنين حجة في كل عصر على اهل ذلك العصر ومن بعدهم وقال الاكثر من الامة جملة المعتزلة
وبعض الفرق وروي عن القسم ليس بحجة لنا انه اجماع معصوم عن الخطأ بدليل قوله انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ووجه الاستدلال ان الله تعالى اخبر بارادة تطهيرهم
من الرجس وهي المعاصي اذا اجمعوا على الخطأ لانهم وغيرهم فيه على سواء وارادة ذلك انما هو بواسطة العصمة
اذ لو كان بغير واسطة فاما مع الاختيار فهم وغيرهم سواء او مع الالجاء فيرفع التكليف ولا بد من وقوع
ما يريده سبحانه من افعاله لا محالة لتوفر الدواعي وانتفاء الصارف فانه مع ذلك يجب الفعل ويجوز استمرار

١٩٦

ينسب عصيانهم جميعا من المعاصي فيكون اجماعهم حجة وهو المطلوب و لنا ايضا قوله صلى
الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي كتاب الله وعترتي اهل بيتي ان اللطيف الخبير نبأني انهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض فانه يدل على ذلك كالآية اوجب الكون حيث ما هم والالتزام بقربهم والسبب باهله
باهدائهم والاستضاءة بانوارهم والاقتداء بهم وكفى بجعلهم لكتاب الله قرينه فان ذلك على الحجة وطهم الطهر
قرينه وهذا الخبر متواتر عند كثير لفظا ومعنى والاشكل بطلانه تشيرا وملك متواتر المعنى قطعا وهو
نكتبها فيما نحن بصدده معتمد الورود ومعناه فعبارات مختلفة فيها كثيرة من جهات متعددة تفيد
العلم به لا بها دون ترك تعرف ذلك من تصفح الصف لا مرجاد عن جادة السبيل وتحرف و لنا ايضا قوله صلى
الله عليه وآله وسلم اهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى نص على نجاة من تبعهم ولا نجاة الا من هو
محق فاقتضى ان جماعتهم معصومة فيكون اجماعهم حجة و لنا ايضا ما في نحوها من الدلالة على ذلك
فان نحو تلك الآية وشبه الخبرين مما يؤدي ذلك المعنى فيه كثير على ما هو مقرر في سائط كتب الاصحاب
على ان ما قد ذكرناه كفاية لاولي النهى والالباب وقد اعترض الدليل الاول بمنع ان اهل البيت هم اولاده
لانهن اللاتي في بيوته ولان اول الآية وآخرها فيهن ولو سلم فانما ثبت ذلك في حق علي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام لان الخطاب انما وجه اليهم فلا يتم ما اردتم ولو سلم فالرجس هو ما يحسن من المعاصي
ولو سلم فلا نسلم بنا وله للخطأ المعفو عنه ولو سلم فانما تعني حجة اجماعهم من لدن نزولها الى
انقطاع التكليف ولو سلم فمعاينة الطهور ومحجة الاجماع اصل ظاهر ولا تثبت بالظاهر والثاني
بانا لا نسلم تواتره لفظا واذ لك ظاهر ولا معنى اذ لم يحصل لنا الجزم بمعناه وهب انه حصل لكم ولا يفيدنا
ولو سلم فلا يقتضي خطأ المخالف لانه فرع ثبوت المفهوم ولا نقول به ولو سلم فمعاينة الظن لو هو لا نجد
مما نحن بصدده ولو سلم فهو متروك الظاهر لان معناه خطأ اتباع الكتاب وحده لا فائدة او والحجة
الجمعية وهو خلاف الاجماع ولو سلم فانما يفيد وجوب الاتباع حيث نعلم الكتاب وقول العترة الحجة
حينئذ انما هو الكتاب ولو سلم فمعاينة الطهور فلا يثبت به اصل كلي وللاصحاب اجوبة عن كل ذلك وليس
فيها ما يخرج تلك الادلة عن حيز الظهور الى حيز القطع **فرع** اختلف في قول امير المؤمنين كرم الله وجهه
هل هو حجة كالحديث النبوي وحكى الرصاص عن بعض السلف ان الظاهر من قول اهل البيت انه حجة
وبه قال الامامية وهو مقتضى كلام جلة الزيدية وصرح به صاحبه في الجوهرة وعبد المعيد وله في التفسير
والذي نسبه بعض كلام اهل البيت وهو المختار قول صاحب انه ليس بحجة وقيل انه حجة في القطعيات لا في الظنيات
احتج اهل القول الاول بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الحق مع علي وعلي مع الحق وقوله اللهم ادر الحق مع علي حيث دار وقوله
صلى الله عليه وآله وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد الدار فليأت الباب وقوله صلى الله عليه وآله انت مني بمنزلة هرون من موسى واحتج
اهل القول الثاني بما علم من مخالفة الصحابة له في اطراف المسائل وكثرة المحاولة بينهم في المحاضر
والمجالس ولم ينكر على من يخالف عن رأيه مالك من عمر بكير والحطيئة والتصلب فلو كان حجة لشنع النكير ولو
من العلماء **مسألة اذا تواتر لنا خبر واجمع على موجبه قطعنا انه مستند**
الاجماع لان الاجماع لا بد له من مستند فكيف يتصور عادة ان يطرح الاقوى ويبنى على الاضعف
ويعتمد وقد يقال لعله لم يتواتر لهم او لبعضهم ولو سلم فلعل في القرآن ما دلالته على ذلك قطعية فيكون
هو المستند ولو سلم فانما دلالته وطعنه وان كان سنده قطعيا او لعلها عنايتهم بتعدد حمل ايدة الظاهر من العكس
واما اذا لم يتواتر لنا فقد اختلف فيه فذهب الى القطع بذلك ولو لم يتواتر من بعدهم فان قلت اما يحصل

القطع بانه المستند حيث لم ينقل التواتره سهم الا من طريق الآحاد وخبر الواحد لا يفيد العلم فضلا
عما سمى عليه قلت لعله اراد ذلك وذهب اليه فرضا و تقديرا لا تحقيقا بمعنى انا اذا فرضنا انه
تواتر لمجتهدين ما نقل الينا آحادا فانا نقطع بانه مستندهم على جهة الفرض لا على جهة التحقيق وذهب الى
انه لم يتواتر لمن بعدهم فانا لا نقطع انهم اجمعوا لاجله اذ اجماعهم لاجله يستلزم تواتره الينا قلنا لا نسلم انه
يستلزم لجواز الاستغناء بنقل الاجماع عن نقله وقد يقال انه انما يعتبر ذلك في حصول العلم بانهم
اجمعوا لاجله لا في ثبوت اجماعهم لاجله وتم اماله شرط التواتر السابق الطرائق وقوع الاجماع لاجله
ومرتفع محل النزاع **مسألة واما الخبر الآحادي اذا اجمع على موجبه ولا قطع
على انه مستنده فلا نقطع بانه مستند** الاجماع حيث كان اجماعهم على مقتضاه ولم يقل احدهم
انه ولا اعتمادهم على سواه قلنا القطع من ذلك على مراحل ولعله انما عبر به عن الطراز لا يتصور على اوله
فانه يجوز ان تكون اعتمادهم على غيره من ظاهر او اجتهاد او قياس و لم ينقل المسند استغناء بالاجماع ونقله
الينا وليس يبعد ان يطلع المباحثون على خبر لم يطلع عليه احد من اهل الاجماع او بعضهم والحجة مع
من القطع ونفى بالمدعى له والتبع **مسألة يجوز ان يتفق اهل العصر ويجمعوا عن امارة يفيد**
الظن من قياس وهو ما له اصل كما سيجي او اجتهاد وهو ما لا اصل له نقاس عليه مما كلفنا فيه بالظن كما
سيجي خلاف الظاهرية مطلقا فلما كان القياس ام حقا لكن بعضهم منع الجواز وبعضهم جوزه
ومنع الوقوع و خلاف بعض اصحابنا وبعض العامة في الخفي وان وافق في الجلي قلنا انا نقطع بجوازه لانه لو فرض
لم يلزم منه محال لذاته كيف و الاجتهاد حجة لانه احد طرق الشرع فيصح ان يكون مستند الاجماع كالحكم الذي
يعم الظن والمتواتر الظني الدلالة اذ لا مانع يقدر الا كونه مظنونا فيقال كيف يتصور حصول الاتفاق
مع اختلاف القرائح وتباين الانظار والاختلاف في معاني الالفاظ وتباعد الاقطار وقد وقع الاتفاق
مثل ذلك في الخبر و هو مظنون كذلك فكذا هنا اذ لا فارق ولانه لم يتصل الدليل الدال على ان الاجتهاد
حجة بين المجتهد الواحد والامة في انه يصح له الاحتجاج به دونها فبطل ما زعم و بعد ما قلنا والظاهر
الوقوع فقد اجمعت الصحابة عن اجتهاد في قتال اهل الردة لان الصحابة اختلفوا عليهم بين مرى المسالمة
لقرب موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم وانتشار في المسلمين حملا بنسبه ومنهم من يرى القتال لتخلي ترك الصلوة لعلمنا ممن فيهم
بالضعف والانكسار فقطع منهم فعاشوا الركون على الصلوة لماست عندهم من ان الغلو والاصرار على
تركها يوجب حل القتال ثم انعقد الاجماع على هذا ومستنده الاجتهاد كما ترى و كذلك اجماعهم على
امامة ابي بكر المدعى عند المخالف فان مستنده قياسا على امامته في الصلوة فقيل رضيك رسول الله لديننا افلا نرضاك
لامر دنيانا كتحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه **مسألة و طريقنا الى العلم بوقوع الاجماع والعقادة**
هو الادراك اذ لا تعلم بديهة العقل ولا باستدلال عقلي اجماع قط فكان الطريق اما السماع لاقوالهم
او المشاهدة لكل واحد منهم يفعل مثل ذلك الفعل او يقول ذلك الشي ويعرف من كل منهم انه تركه تحرجيه
مثلا او النقل حيث نقل عن كل واحد مشهور ذلك فان انتهى العلم بالتواتر لنا ثبت حد التواتر فالاجماع قطعي والا
ظني او نقل عن بعضهم القول مع نقل رضى الساكتين بعدم انكارهم كما قاله المفتي مع ظهور قوله و انتشاره
فيهم وعدم تبيين تقية كان حاكم فيه مع واحد حيث هو من المسائل القطعية وكان هذا اجماعا لما
سعرفه وكذلك الحكم في المسائل الاجتهادية عند من يقول ان المصيب فيها واحد ذكره بعض اصحابنا واما من
يقول ان المصيب كل واحد فينبغي الخلاف الكلام فيه عند قصد **مسألة** والظاهرية والامامية والغزالي والرازي

وما افتى به بعض الجماعة المعتبرة في انعقاد الاجماع واشتهر فيهم ولم ينكر وهو الاجماع السكوتي فليس باجماع قطعي ولا حجة
بمثل الظن اذ السكوت هنا لا يقتضي الموافقة نصا بل المجتهد نعمهم بعضا في مثل ذلك سواء كان كل مجتهد مصيبا او ذلك
ظاهرا او لا لان ما اداه اليه اجتهاده فهو حكم الله في حقه وايضا فانه يجوز ان يكون من لم ينكر انما لم
ينكر لانه لم يجتهد بعد فلا راي له في المسألة او اجتهد فتوقف لتعارض الادلة او خالفه لكن لم يظهر خلاف
رأيه ترويا لاحتمال رجحان ماخذ المخالف حتى يظهر عدمه او وقره فلم يخالفه تعظيما له او تهيبا ومع قيام
هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا يكون اجماعا ولا حجة واما خبر ابن عمر قوله في مختصر الجماعة
في غير موضعه لا سيما مع ذكر الاستتار وانه استعمال بعد الاستقرار لانه اذا كان ذلك بعد استقرار
المذاهب لم يدل على الموافقة قطعا اذ لا عادة بالانكار فلم يكن حجة وانما الكلام فيما كان قبل الاستقرار
واحترز بذلك المرحمه ان يقال اذا قال واحد او جماعة في مسألة اجتهادية بقول وعرف به الباقون ولم
ينكره احد منهم وكان بعد البحث عن المذاهب والنظر فيها ولما سبق فيهما مذهب لاحد فليس باجماع
كما قال هو اجماع قطعي لان سكوتهم دال على رضاهم واعتقادهم الصواب اذ يبعد سكوت الكل
مع اعتقاد المخالفة عادة وليس هناك سبب يمنعه كما يرى عليه الناس وكان ظاهرا في الموافقة وكان
اجماعا ع وقيل انقراض العصر الاحتمالات المذكورة فيه فلا يكون اجماعا واما اذا انقرض العصر
فانه يضعف الاحتمال فيكون ظاهرا في الموافقة فيكون اجماعا قلنا الظهور لا يكفي في كونه اجماعا
قطعيا بل غايته ما في الباب ان يقتضي كونه حجة م حجة وهو اختيار ابن الحاجب لا يكون ذلك حجة
لا اجماع قطعي ... اذ العادة يقتضي مع عدم السبب انكار المخالف لو كان ويظهر حجته كقول معاذ لعمر لما
راى جلد الحامل ما جعل الله على ما في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر وكقول امرأة لما نهى عن المغالاة
في المهر اعطانا الله بقوله واتيتم احداهن قنطارا او يمنعنا عمر فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال
وغير ذلك مما يوقف عليه التتبع لاثارهم فيكون سكوتهم ظاهرا في موافقتهم ... ذلك في افادة الاتفاق
ظنا كالاجماع الاحادي وحسبه يشهد دليل السمع فانه يتناول المؤمنين وقول كل الامة وبالجملة فليس الظن الحاصل
به دون الحاصل بالقياس وظواهر الاحاد فوجب العمل به والاحتمال انما يقدح في القطعية دون الحجية
كالقياس وخبر الواحد واعلم ان هذا كله اذا افتى واشتهر بين اهل عصره ولم ينكروا واما اذا لم يشتهر
وعدم الانكار لا يدل على الموافقة قطعا وقيل الاكثرون لانه يجوز ان لا يبلغهم فيه او بلغهم قول مخالف
لم ينقل خلاف ما يعدم وان ذلك اذا انكر ولم يكن مما يعم به البلوى فاما اذا كان فالقطع ومثله ظهور قول
الصحابي واشتهاره بين الصحابة وسائر اهل عصره ولم يعرف له منهم مخالف فيه الاجماع وقطعي فيه حجة
بمثل الظن فقط واعلم ان مثل هذا البحث عقيب تحرير ما سطرى عليه تعقيب مسألة قال ابن الحاجب
وغيره لا نزاع في ان مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي اخر اجتهدا واما على غير الصحابي فقد اختلف فيه
فذهب الاكثر ... وهو المختار الى ان قول الصحابي ليس بحجة فلا يلزم المجتهد الرجوع اليه قال الصحابي كغيره
وهو احد قولي ... وبه قال احمد ... هو حجة مقدمة على القياس وقال ابو علي وابو عبد الله ان ... تعارض اقوالهم
كتعارض الحجج وقد يوجب الحكم عند التعارض ... قيل ومن قال ... لا يخالف في ذلك وقيل الحجة
قول ابي بكر وعمر ... وقد تقدم ذلك واما عدم الحجة قول ابي بكر وعمر لما لا دليل على كونه حجة بالاصل ووجب
تركه لان اثبات الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز ... ولو كان مذهب الواحد منهم حجة
لكان قول الافضل الاعلم حجة على غيره وهو باطل بالاجماع ... ذلك انه لا شيء يقدح في الصحابي ...

قوله حجة على غيره الا كونه اعلم وافضل من الغير لمشاهدة الرسول واحواله ولو كان ذلك موجبا
لاستلزم الحجية في قول كل اعلم وافضل من غيره وهو باطل ... دعوى الحصر في العصر في
عصر قطعا وايضا لو كان قوله حجة اذن لا يحتج بعضهم على بعض بقوله على مخالفه من اهل عصره والمعلوم انه لم
يكن واما خبر بعدم ورود هذا على ما ذكره ابن الحاجب ... واما قوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم وكذا قوله اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر فهو كون الاقتداء بهم اهتداء هو المعنى بحجية
قولهم فلا يجدي نفعا فيما يعمه المخالف فانه ... انما اراد ... لان خطابه ...
... للصحابة وليس قول بعضهم حجة على بعض بالاجماع كما مر وانت تعلم ان هذه المسألة ليس لها بالاجماع
اعلاق وان موضعها عند باب الاجتهاد وعلى ذلك جرى جماعة الحذاق مسألة قال ص وهو ايضا
قول الجمهور ان الاجماع الاحادي وهو ما طريقنا اليه خبر الواحد حجة يجب العمل بها بيان ذلك
ان اجماع الامة حجة وقول الرسول حجة فاذا وجب العمل على قوله المروي من جهة الاحاد وجب مثل ذلك في
الاجماع لمشاركته اياه فيما ذكروا ايضا العارف ... ما قلنا وهو المطلوب قال ابن الخطيب ولانا ... ان نقل
الاجماع مقدمة ظنية فكيف القول في تفاصيله ر وهو قول كثير من العلماء ايضا لا يكون حجة قالوا الدليل
ان الاجماع حجة قاطعة ونقيض مخالفه وهذا امر يمنع عما يروى من جهة الاحاد قلنا لا نسلم ان ذلك
حكم الاجماع مطلقا وانما هو حكم الاجماع القطعي قالوا ثانيا ان العادة يقضي بنقل ما اجمع عليه نقلا
متواترا لتعلق غرض الجميع به فلما لم ينقل ... لعدم التواتر فكذا هاهنا قلنا لا وجه للفرق
بين الاجماع والخبر مع اشتراكهما في كونهما حجة ولا نسلم ان كون ما يتعلق به غرض الجميع لا ينقل الا ان يحصل
العلم به كما تقدم في باب الاخبار ... على ان المسلم قطعيه والمطلوب فيها الاعتقاد
ولذلك مع نقل ما هو كذلك من طريق الاحاد مسألة ... واجماع الاكثر حجة لقوله عليكم
بالسواد الاعظم قلنا المراد بعض الامة وقد تقدم شرح هذه المسألة ولا وجه لاعادته مسألة وتعتبر
الروافض والخوارج ونحوهم من فساق التأويل فلا ينعقد الاجماع عنده من دونهم ابن بشر
وغيره لا يعتبر فساق التأويل قلنا هم من الامة وهذه ايضا قد تقدمت مسألة ص و اذا اختلف
اهل العصر على قولين ثم اتفق فيمن بعدهم من التابعين فانه يتعين قول ... الطائفة
وهذا بناء على انه لا يعتبر انقراض خلاف مستقر من حي او ميت ولانه لا يقصر عن المؤمنين كما مر ... على انقراض العصر
بذلك صار اجماعا ... عند الخبر كما مر ... وقد تقدم هذا هو محل النزاع مسألة
لا اشكال في امكان الاجماع على خلاف ما قد وقع عليه الاجماع واما حسنه فقد اختلف فيه فذهب
... وقول الجمهور الى انه لا يصح اجماع بعد اجماع على ... يعني لا يحسن والا لزم بطلان الاجماع الاول ولزم
تعارض الاجماعين وكلاهما باطل وذهب ... الى انه يجوز ويكون الثاني كالناسخ للاول اذ الاول مشروط في نفس
الامر بان لا يطرأ عليه خلافه فمهما طرأ خلافه فقد بطل اعتباره اللهم الا ان يجمعوا على منع الاجماع على خلاف
ما ذهبوا اليه بعد اجماعهم هذا فانه لا يجوز حينئذ قلنا لا نسلم كونه مشروطا بذلك سلمنا فذلك
اتباع غير سبيل المؤمنين لم يحصل الا بعد انعقاد الاجماع على المنع من ذلك وعدمه ولا يجوز وايضا
فيلزمه القول بذلك وان اجمعوا على المنع اذ ... في هذه الصورة انما مشروطه بالا يطرأ عليها خلافها
فالاجماع على خلافه ... طرو خلافها فوجه الفرق مسألة وينعقد الاجماع بالفعل او القول
او الترك او السكوت كما مر وقد تقدم توضيح ذلك ولا وجه لتكريره مسألة ونحو الاجماع

على ترك المندوب اذ ليس خطأ وذلك واضح الا انه لا يخرج بذلك عن كونه مندوبا فافهم

مسألة واذا اجمع اهل الحل والعقد على حكم فانه لا بد لهم من مستند دلالة او امارة لان
اتفاق الكل لا لداع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وايضا فان عدم المستند يستلزم الخطا
لان القول في المسألة بلا دليل او امارة خطأ ولو اجمع لا عن مستند لاجتمعت الامة على الخطا وذلك ممتنع وجوّز
ان يوفقهم الله لاختيار الصواب وقيل يستلزم جواز الخطا فان القول بلا دليل قد لا يكون خطأ واللازم
باطل لا يقدح في عصمة اهل الاجماع عن الخطا على ما ثبت بالادلة السمعية واعترض بانه انما لزم جواز
الخطا لو لم يقع الاجماع واما اذا وقع فانه سبحانه يوفقهم لاختيار الصواب قطعا بحيث يستحيل الخطا
على ما دلت عليه الادلة السمعية وايضا فالوضع هذا لزم الاتيح الاجماع عن تبخيت لا يستلزم جواز الخطا
ان جوزنا لا يجوز وقوعه عن الامارة وقيل يجوز ولكن لا يقع وقيل يجوز في الجلية لا الخفية
قلنا انه قد وقع عن الامارة وانه دليل الجواز وذلك كمشاورة الصحابة في حد الشارب فقال امير المؤمنين
اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد المفترين وقال عبد الرحمن هذا حد واقل
الحدود ثمانون فاستنادهم الى القياس ثم انعقد الاجماع مستندا الى ذلك **فرع** وليس لهم ان يجمعوا خطأ
وجزافا لا عن دليل ولا عن امارة لما ذكرناه وقيل بل يجوز اذ هم معصومون وللصواب موفقون فلهم ان يحكموا بما شاؤوا
من دون مستند لان الله سبحانه يوفقهم لاختيار الصواب قلنا لا نسلم ذلك فانه مجرد دعوى لا دليل
عليها ولا يلتفت اليها قالوا لو كان عن مستند لاستغني به عن الاجماع ولم يكن للاجماع فائدة قلنا فائدته
سقوط البحث وحرمة المخالفة وايضا فانه يقتضي انه يجب ان لا يكون الا عن مستند وذلك ظاهر البطلان احدها
واستحسن بان استصفا القول في الامارة ويحصل الخلاف مشتركا لا يجمع الاطراف وان الاجود
الانسب وهو الى مراقاه حسن الدرس لا بد من اعادته الا في مكان الفرع وان يحقل
ما تضمنه الفرع في مكان ذلك فان هذا الدرس على المتامل الاديب **مسألة** واستدلال اهل
الاجماع واحتجاجهم بالظني لا يدل على صحته في نفس الامر ومصيره قطعيا لا يجوز عدم صحته بل اذا اجمعوا على الحكم فقط
لا على صحة المستند وقيل بل يدل على صحته لان الاستناد اليه تضمن الاجماع على صحته
وقد يقال انه ان لم يحكم بصحته والا لم عدم مستند غيره احتمل بطلان المستند فيستلزم الخطا وجوازه
ممتنع وقد لا يجمعهم على اتباع ذلك **مسألة** ومن جزم بان الاجماع قد يكون قطعيا جزم بانه لا يجوز معارضته
حينئذ لدليل قاطع من كل وجه اذ الادلة اليقينية لا يصح ان تتدافع لا فرض متابعته ذلك الى ان ينقطع ثبوت
شيء وانتفائه في حالة واحدة وذلك محال فما ادى اليه فهو محال واما من ذهب الى ان الاجماع قاعدة
ظنية فحكمه عند معارضة القاطع من كل وجه البطلان اذ الظن يضمحل في مقابلة القطع وذلك واضح فان
عارضه نص من كل وجه وهما ظنيان فالاجماع اولى لان النص معارض لمستند الاجماع ويجب اعتماد الاكثر
على احد معارضين وجه ترجيح وقيل بل النص اولى لاحتمال ان يكون مستند الاجماع الاجتهاد ولا شك
انه انما يعمل عند ذلك بخبر الواحد مقدم لخبر معاذ وغيره وهذا هو الاقرب هذا حيث لم يمكن الجمع بينهما بحمل احدهما
على الاخر ولا تاويل احدهما فاما لو امكن عمل عليه لان ذلك هو الواجب حينئذ **مسألة** انكار حكم الاجماع
الظني ليس بكفر ولا فسق قطعا اما القطعي فانكار حكمه وفي المعتمد فسق وانما يكون قطعيا بتكامل
شرائطه مع تواتره وكان ذلك فسقا للوعيد عليه وناهيك بآية المشاقة واعلم انه لا يتم ذلك
الا لو كانت دلالتها على حجية الاجماع قطعية وكان الوعيد دليلا على كبر المعصية وقد تقدم ما يقضي بان

عاده ما تقضي بذلك الا انه الظن بحجيته وخالف في دلالته الوعيد على كبر المعصية كثير من المحققين واذ قد
انتفى القطعي فانتفى الكفر بالطريق الاولى ان كان وقد حكي عن بعض العلماء الحكم بكفر المخالف **مسألة**
ولا يصح ردة كل الامة في عصر من الاعصار سمعا وان جاز عقلا وذلك لقوله لا تجتمع امتي على ضلالة
ونحوه من الاخبار السابقة والردة ضلالة واي ضلالة وقيل بل يصح اذ ليست امته حينئذ لان
الردة تخرجهم عن ان يتناولهم ذلك لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا امته قلنا انها اذا ارتدت فانه يصدق
حينئذ قولنا ضلت الامة بذلك وهو اعظم الخطا فيكذب الخبر ونحوه فيمتنع **مسألة** ظن بعض
الناس ان جواز دية اليهودي هو الثلث يصح التمسك فيه بالاجماع لان الامة لا تخرج عن الاقوال الكل والنصف
والثلث فالكل قائلون بالثلث وهو ليس بصحيح لان قوله مشتمل على وجوب الثلث ونفي الزائد والاجماع لم يدل
على نفي الزائد بل على وجوب الثلث فقط وهو بعض المدعى والاهم في نفي الزيادة من دليل اخر فان ابدا وجوده مانع
او نفي شرطا او عدم الادلة فيستصحب الاصل او غير ذلك فليس من الاجماع في شيء فلم يمكن اثباته بالاجماع وهو
المدعى

باب القياس

قيل هو في اللغة التقدير وهو متعد عن امرين نصا واحدهما
الى الاخر بالمساواة فهو نسبة واضافة بين شيئين يقال فلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه وفي كلام بعضهم
ما يشعر بانه قد يكون للتقدير فقط يقال قست الثوب بالذراع اي قدرته وللمساواة فقط كالمثال السابق
ولهما جميعا يقال قست النعل بالنعل اي قدرته فساواه **مسألة** لهم في الاصطلاح حدود منها ما ذكره
وهو انه حمل الشيء على الشيء لضرب من الشبه ومنها ما ذكره وهو انه حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه
فكل من الحدين فاسد فلو قيل حمل الشيء على الشيء باجراء حكمه عليه بجامع ليسلم من اخلال الطرد لانه يصدق
جامع مانع اذ الاول منقوض بحمل على اجراء حكم شيء على شيء والثاني يحمل بلا جامع لا في نفس الامر ولا في نظر
المجتهد فانه يصدق كل منهما على ذلك وليس بقياس اذ لا يتحقق حقيقته لا صحيحا ولا فاسدا فيحتاج كل منهما
الى التكميل وان يلحق به ما تضمنه الاخر دونه على جهة التذييل وانما احتيج الى ذلك لان القياس من ادلة
الاحكام ولا بد من حكم مطلوب به وله محل والمقصود اثباته فيه لثبوته في محل اخر يقاس هذا به ولذلك
كان هذا فرعا وذلك اصلا لحاجته اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في شيئين بل اذا كان بينهما امر
مشترك ولا كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك بان يستلزم الحكم وهو المسمى علة الحكم ولا بد ان تعلم
علة الحكم وتعلم ثبوت مثلها في الفرع لان ثبوت عينها مما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين
وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب مثاله ان يكون المطلوب حرمة النبيذ فيقاس على
الخمر لمساواته للخمر فيما هو علة الحرمة في الخمر من الاسكار فان ذلك دليل على حرمة النبيذ وحرمته هو
ليكون نحو القياس بل وجوب التسوية في الحكم عند قصد اثبات الحكم في الفرع للحكم المعين بالقياس ويزيده
لا يقال ان الحمل قد حصل بحسب الله وانه عن ما عليه لانه ثمرة القياس ولا شيء من ثمرة القياس بقياس
لا نقول ليس المراد بالحمل ثبوت الحكم في الفرع ليكون ثمرة القياس بل وجوب التسوية في الحكم عند
قصد اثبات الحكم في الفرع ولذلك الحمل الا ان استعمال الحمل في ذلك مجاز وقولنا شيء على شيء يتناول الجميع
ما يجري فيه القياس من موجود ومعدوم وممكن ومستحيل والمستحيل وان لم يكن شيئا بالاصطلاح
فهو شيء لغة وقولنا باجراء حكمه عليه يتناول القياس في الحكم الوجودي والحكم العدمي والجامع
قد يكون حكما شرعيا وقد يكون وصفا عقليا اثباتا او نفيا كقولنا الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير

والنجس المغسول بالخل ليس بطاهر ولا يصح الصلوة فيه كالمغسول باللبن والنبيذ المسكر فيكون حراما كالخمر والصبي ليس بعاقل ولا مكلف كالمجنون واعلم ان المراد بوجوب التسوية المراد في الحد بالحمل وجوب التسوية في الواقع ويختص بالقياس الصحيح هذا عند من يثبت الا مساواة فيه في الواقع فيما قياسا فاسدا واما المصوبة فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد سواء ثبتت في نفس الامر ام لا حتى لو تبين غلطه فوجب الرجوع عنه فانه لا يقدح في صحته عندهم بل ذلك انقطاع الحكم لدليل صحيح اخر حدث وكان ما حدث به القياس الاول صحيحا وان زال صحته بخلاف المخطئة فانهم لا يرون ما ظهر غلطه ووجب الرجوع عنه يحكمون بصحته الى زمان ظهور خلافه بل كان فاسدا وتبين فساده واذا اردنا دخول القياس الفاسد معه في الحد لم نشرط المساواة لا في الواقع ولا في نظر المجتهد وقلنا انه تشبيه شيء بشيء فان كان التشبيه الجامع حاصلا فالتشبيه مطابق والا فغير مطابق وعلى كل تقدير فالمشبه اما ان يعتقد حصوله فصحيح في الواقع او في نظره واما ان لا يعتقد حصوله ففاسد وهذا الحد يشمل قياس الدلالة وهو ما لا يجمع فيه بالعلة بل بوصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحته المشتدة وينبغي ذلك فان قيل فانه يخرج عنه قياس العكس فانه يثبت فيه نقيض حكم الاصل فيقيس عليه مثاله لما كان الوتر يؤدى على الراحلة كان نفلا قياسا على الصبح لما كان فرضا لم يؤد على الراحلة قلنا انه ملازمة والقياس لبيان الملازمة وحاصله لو لم يكن الوتر نفلا لما كان يؤدى على الراحلة واللازم منتف ثم بين الملازمة بالقياس على فرض الصبح فانه لما كان لا يؤدى على الراحلة كان واجبا ولا شك انا اذا فرضنا عدم تادية الوتر على الراحلة ثبت استلزامه للوجوب قياسا على صلوة الصبح فان التساوي بين الوتر وفرض الصبح في الوجوب حاصل وان لم يكن حاصلا في نفس الامر فلم يخرج من الحد فكان الحد به جامعا مانعا

مسئلة ويصح القياس في المسايل العقليات كمسايل التوحيد والعدل

لكل عند الجمهور لانه لا طريق الى اثبات الصانع وصفاته الا القياس على الفاعل الشاهد فانا لم نعرف فاعلا في الشاهد استدللنا بالعلم بالصانع وصفاته بيان ذلك ان الاحتجاج بعد العلم بحدوث العالم على ان له محدثا صانعا وانه ليس يحدث لا محدث له انما هو بالقياس على افعالنا فانها لما كانت محدثة احتاجت الى محدث ولم نستغن عنه ولا علة لحاجتها الا مجرد حدوثها فاذا كان الفرع وهو العالم قد شارك الاصل وهو افعالنا في العلة وهو الحدوث لم يكن بد من مشاركته له في الحكم وهو الحاجة الى محدث ومن القياس في مسائل العدل الاحتجاج على ان الله تعالى لا يفعل القبيح بالقياس على من كان عالما بقبح القبيح وغنيا عنه وعالما باستغنائه عنه فانا نعلم من حالنا انا متى كنا على هذه الصفات لم نفعل القبيح فاذا كان القديم جل وعلا قد شاركنا في هذه العلة بل هي في حقه ابلغ لوجوب غناه وعالميته وجب ان يشارك في هذا الحكم وهو امتناع فعل القبيح فالمقيس هنا القديم سبحانه والاصل المقيس عليه الواحد منا والعلة العلم بقبح القبيح والاستغناء عنه والعلم بالاستغناء عنه والحكم امتناع فعل القبيح ولا ضير في كون العلة مجموع امور لانها علة كاشفة لا موجبة قالوا وبهذا لم يصح القياس في العقليات لم يصح في الشرعيات لانه لولا اثبات التوحيد والعدل والنبوات لما ثبتت الشرائع وقد جاءت المحققين في ثبوت مثل ذلك بالقياس ذاهبين الى انا نعلم حاجته الى المحدث ضرورة وعود ذلك على الاحتجاج الى الاحتجاج على ذلك بالقياس ولما ذكرناه بيان في اطراف وله في علم الكلام تقرير واف واذا ثبت لك ذلك فتعرف

حدوث العالم

تنبيه

واتضح لك وتصورت ولا بد من معرفة الفرق بين العلل على وجه مجرد

فرع

ويعرف العلل العقلية والشرعية من وجوه منها ان العلة العقلية موجبة للحكم للمحل الذي علل بها فان الحركة موجبة كون المحل محركا والعلة الشرعية غير موجبة لمعلولها وانما هي امارة يدل عليه فان الزنا امارة لوجوب الحد لا انه يوجب الحد بمجرد وجوده كما يجب كون الجسم محركا لمجرد وجود الحركة ومنها ان العقلية لا يعلم الا بعد ان قد علم الحكم الموجب عنها لانه الطريق اليها والدليل عليها فانا لا نعلم الحركة الا بعد العلم بانحراك الجسم مع الجواز والشرعية قد نعلم قبله فانا لا نعلم وجوب الحد الا بعد ان علمنا وقوع الزنا من وجه وقد شارع في عدم تقارن العلتين ومنها ان العقلية تعاقب معلولها ايجابها توجبه لما هي عليه في ذاتها فلو تراخى عنها لخرجت عما هي عليه في ذاتها وهو محال لان في ذلك انقلاب ذاتها وليس كذلك الشرعية فانها انما هي امارة لا توجبه فلا غرو ان يكون ايجابها لما هي عليه في ذاتها ومنها ان العلة العقلية لا يقف ايجابها المعلول على شرط لا تمام ايجابها يقف على شرط وهو وجودها فلا يقدح في هذا الوجه لانا نقول ان وجودها ليس شرطا في ايجابها وانما هو شرط لحصولها على صفة الاقتضاء التي لاجلها توجب موجبها فلو وقفت على شرط غير ذلك لم يكن موجبة ايجابها له لذاتها وفي ذلك قلب جنسها واما الشرعية فانها قد يقف على شرط الا ترى ان العقد علة في اشغال الملك بشروط معروفة ومنها ان العلة القاصرة تصح في العقليات كتعليلك كونه عالما بان عالميته لذاته ولا يصح مثل ذلك في غيره وفي صحة العلة القاصرة في العلل الشرعية خلاف على ما سيعرف ان شاء الله تعالى

مسئلة التعبد بالقياس

هو ان يوجب الشارع على المجتهد العمل بمقتضاه وهو اما ان يكون سمعا او جائزا او واجبا وقد قال بكل واحد منها قائل فعند اكثر اهل الحق وهو المختار انه يجوز التعبد بالقياس وذهب ابن المعتمر والعوام وبعض الخوارج الى انه يمتنع ولا يجوز وعند ابي الحسين والقفال انه يجب في محل النزاع القياس الظني ذكر ذلك بعضهم قيل والخلاف في القياس الشرعي فاما القياس العقلي فهو متفق عليه لان اهل القول الثاني اعترفوا في المنع لامتناع التعبد به

فصل

امتنع ذلك ادلة من قال بطريق لانه انما يثمر الظن والعمل لا يجوز ورود الشرع بالعمل بالظن لا بد من علم منه انه ورد بخلافه الظن وكيف يجمع بين ايجاب الموافقة والمخالفة بيان ذلك انها اذا ابتنت صفة لزيد في عشر اجتهادات لم تزل مكان واحده منهن وان علت على الظن بعلامات انها اجنبية وكذلك لا يحكم بشاهد واحد وان افاد الظن القوي لكونه صديقا او للقرائن ولئن لا نسلم انه علم ورود بمخالفة الظن بل المعلوم خلافه ولهو وروده بمتابعة الظن كما في خبر الواحد وفي ظاهر الكتاب وظاهر السنة واعتبار العموم واخبار المسائل المحض والطهر في عشر انفس وغير ذلك وما ذكروه انما منع فيه من اتباع الظن لمانع خاص وهل انما جعلنا الشرع على مخالفته فانه قد ثبت من الشارع الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات واذا ثبت ذلك استحال التعبد بالقياس اما الفرق بين المتماثلات فلايجابه الجلد بنسبة الزنا الى المحصن دون نسبة الكفر والقتل اليه ولايجابه الغسل من المني لا البول مع تماثلهما في الاستقذار والفضلة ونحو ذلك كقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وثبوت القتل بشاهدين دون الزنا واما الجمع بين المختلفات فللتسوية بين قتل الصيد عمدا وخطأ في الفداء في الاحرام وبين الزنا والردة في القتل وبين القاتل خطأ والواطئ في الصوم والمظاهر من امرأته في ايجاب الكفارة عليهم واما انه اذا ثبت ذلك استحال التعبد بالقياس فلان معنى القياس وحقيقته ضد ذلك وهو الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات قلنا لا نسلم ان ذلك يمنع جواز التعبد بالقياس اما الفرق بين المتماثلات فلان المتماثلات انما يجب اشتراكها في الحكم اذا كان ما به الاشتراك يصلح علة للحكم ليصلح جامعا ولا يكون له معارض في الاصل هو المقتضي للحكم دون هذا ولا معارض في الفرع اقوى يقتضي خلاف ذلك الحكم ونفي ذلك غير معلوم فيما ذكرتم من الصور واما الجمع بين المختلفات فلجواز اشتراك المختلفات في معنى جامع هو العلة للحكم في الكل فان المختلفات لا يمنع اشتراكها في صفات ثبوتية واحكام وايضا

موجبه

له ح

فيجوز اختصاص كل فعله بنفسه حكم المخالف الاخر فان العلل المختلفة لا يمنع ان يوجب في المحال المختلفة حكما
ولهذا **وقيل** يمنع **اذ** النص المتعلق في السائر **وهو لا يجوز من الحكيم الاقتصار على ذكر** مع قدرته على اعلاهما قلنا
لا نسلم ان ذلك يقتضي منع جواز التعبد بهما لانا متعبدون بالعلوم الا بعد الاعلة وهو دون الضرورية فلو ثبت
ما يعلم لا يمنع ذلك وبعد عرضهم عدم امتناعه بكلاهما هنا **وقيل** يمنع **اذ يؤدي الى التناقض** الباطل فيكون باطلا
بيانه انه لا يبعد ان تعارض علتان تقتضي كل واحدة الى نقيض حكم الاخرى وحينئذ يجب اعتبارهما واثبات
حكميهما لانه المفروض ومعلوم التناقض قلنا هذا الفرض ان كان في قياس واحد رجح بطريق من طرق الترجيح وسمي
فان لم يوجد فاما ان يتوقف والعمل بهما كما لا دليل لان شرط ثبوت حكمه عدم المعارض المقاوم واما ان يخير فيعمل
بايهما شاء وان تعدد فعدم التناقض واضح اذ يعمل كل بقياسه والمجتهد منفردا ثم ان هؤلاء ايضا اختلفوا في الذي
يرجع اليه ويعتمد في تطلب الاحكام عليه حيث بطل جواز التعبد بالقياس فان كل انسان يفتقر الى اساس فقال **النظام**
لا عمل بحكم من الاحكام ولا يثبت له ولا امام **الا** حيث يستدل عليه **بالكتاب المبين او خبر** مستند الى **خبر متواتر**
عن سيد المرسلين **والا** يوجد شيء منها فمستند الى الله وتعويل في الحادثة عليه **فالعقل** هو المستند **فقط** دون غيره على ما سمي
القول في ذلك وظاهر كلامه اعتبار القطع في السند دون الدلالة وقالت **الرافضة بل لا يرجع** والانصار في
من الاحكام **الا الى قول الامام** المعصوم بناء على اصلهم الموهوم وبطلانه ظاهر معلوم وقالت **الظاهرية** بل يرجع
في اسقاط الاحكام **الى النصوص** القرآنية والاخبار النبوية **ولو** كانت **احادا** ولا تعرفه من القطعية عندهم
في ذلك والظنية قال **بعضهم والقائل الحق** يرجع اليه في كل ذلك فجعله منخرطا في سلك تلك المسالك هذه المانعين
للقياس واحتجوا بما سنفرع على ذلك واما القائلون بانه يجب على الشارع ايجاب العمل بالقياس فقالوا الاحكام لا نهاية
لها والنص لا يفي بها فيقتضي العقل بوجوب التعبد بالقياس لئلا تخلو الوقائع عن الاحكام قلنا بعد تسليم وجوب ان
يكون لكل واقعة حكم انه يكفي التنصيص بالعمومات المندرج تحت كل منها ما لا تناهي من الجزئيات مثل كل مسكر حرام
وذلك ولئن لم يكن واقعا فان جواز العمومات يلزم جواز ترك القياس وهو معنى عدم الوجوب وكل مطعوم ربوي
واذا تمهد عرفت بطلان مذاهب الخصوم فالحجة **لنا** في اثبات اصل المدعى لان ابطال مذهب الخصم انما هو في اثباته
على ما تقدم انا نقطع بالجواز لانه لو فرض ان يقول الشارع اذا وجدت مشاركة فرع لاصل في علة حكمه فاثبت فيه
حكمه واعمل بها المجتهد لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره وايضا فان **التكليف بالظن جائز** وان لم يؤمن
فيه الخطأ **اذ يعد تعلق النفع** والمنع التعبد به شرعا اذا ظن الصواب وكان الخطأ مرجوحا فان المطالب
للاكرة لا يترك بالاحتمالات الاولية والا لتعطلت الاسباب الدنيوية والاخروية اذ ما من سبب من الاسباب الا وكذا
وترى فيه ذلك فيجوز علف الاشرعية والمصرية فان الزراع لا يزرع يعني ان ياخذ الربح والتاجر لا يسافر
وهو جازم بان يربح والمتعلم لا يتعب في تعلمه وهو يقطع بانه يتعلم ويمر عليه ما يتعلمه الى غير ذلك بل العقل
يوجب العمل عند ظن الصواب وان امكن الخطأ تحصيلا للمصالح لا يحصل الا به على ان الاخير في شيء من الاحكام الشرعية ومن
طلب الجزم في التكاليف عطل اكثرها فلو كان الظن يخطئ ويصيب والاقدام على ما يقتضيه اقدام لا على الا من
فيكون بمثابة الجهل فيقبح التكليف به ولا يجوز قلنا اذا كان مقتضاه المحرم بمقتضى الامارات كون يجوز
احد المجوزين ارجح كان حسنا وان لم يطابق الواقع فهو كالخبر الصادق ظاهره فيحسن التكليف به وليس كذلك
الجهل اذ هو كالخبر الكاذب لانه جزم بكون الشيء كذا وهو على خلاف ذلك فيتعين حسن الظن **بجواز التعبد به و**
ايضا فانه لو لم يجز التعبد بالظن لم يقع **وقد وقع** في امور شرع الشرع العمل فيها بالظن كالمرجحة الى **العلم**
عند سام الامارات **و** دخول الوقت المصروف للعبادة **والحكم** بعد قدر **النفقات وقيم المتلفات** وان الشرع ورد بما يعنيه

الظن في جميع ذلك وفي غيره كخبر الواحد وظاهر الكتاب واذا اقتضى ذلك الشرع دل على ان العقل قاض بجواز
اذ الشرع لا يرد بخلاف قضية العقل المطلقة وان قدر مخالفة الخصم في هذه ايضا لكون العلة التي منع بها
من جواز القياس الظني بانه لو فسد لم يصرنا ذلك لقيام الادلة عليها والدلالة مسبقة واعلم ان الاشبه الدال على
جواز التعبد بالقياس فمن جواز التعبد بالظن وهو غير لس على ما سبق اذ هو نصب الدليل لا في محل النزاع وانما يورد
مثل ذلك جوابا على من منع ذلك لكون القياس طريقا لا يؤمن فيه الخطأ لانه انما يثمر الظن **مسئلة** القائلون
بجواز التعبد بالقياس كلهم قائلون بوقوع التعبد به الا القليل منهم والاكثر من اهل القول الاول **و**هم القائلون
بانه **ورد التعبد به** ذهبوا الى ان ذلك ثبت **عقلا وسمعا** فالدليل عليه من جهة العقل والسمع
جميعا **وقيل انما ثبت عقلا فقط** فلا دلالة عليه من جهة الشرع عند هؤلاء **وقيل سمعا فقط** ولا دليل عليه
من جهة العقل بل اختلف من يثبته بالسمع في ان دليله من السمع قطعي او ظني فالاكثر على انه قطعي خلافا لابي الحسين
فانه عنده ظني **وقيل بل ورد السمع بتركه** لنا اما اذا قطعنا بتحريم الخمر مثلا ثم ظننا ان ذلك انما كان
للشدة المطربة وهي بعينها حاصلة في النبيذ فان الظن حينئذ حاصل بان عدم الجواز حكم الخمر عليه باجتنابه يتعلق به
الضرر فيجب العمل بالقياس لان مخالفته يعد ظن الضرر اذ قد علمنا ان مخالفة حكم الله سبب المضرة والعقول
مشيرة الى وجوب دفع المضرة فيحرم لذلك الاقدام على شرب النبيذ اذ الاقدام عليه حينئذ كالجلوس تحت حائط
قد مال فيه امارة السقوط وتطرق الخطأ والاصابة الى الامارات لا يضر ولهذا انصرف العقلاء في الامور بسفار
ونحوها مع تجويز العطب لما كان الغالب هو السلامة فوكل الظن لا يعارض ما علمناه من قضاء العقل بإباحة شرب
النبيذ فيتحمل معه فلا يثبت له حكم قلنا انه لم يقض باباحة شربه مطلقا بل بشرط عدم امارة المضرة وقد وجدت
ولا معارضة بينهما فيثبت وقوع التعبد به عقلا ولنا من جهة السمع **اجماع الصحابة** فان عملهم بالقياس كثير شائع
وذائع ولم ينكر عليهم احد **فكانوا** ما بين **فاعل وساكت سكوت رضى** وهذا الاجماع وان كان سكوتيا وهو ظني
فانه هاهنا لان **المسئلة قطعية** يكون قطعيا لا ظنيا لقضاء العادة قطعا بان السكوت على مثل هذا هو الاصل
الكلي الدائم لا يكون الا عن وفاق قال ابن الحاجب ولانه ثبت بالتواتر عن جمع كثير منهم انهم عملوا بالقياس عند
فقد النص والعادة تقضي بان اجماع مثلهم في مثله لا يكون الا عن قاطع فيوجد قاطع على حجيته قطعا وما كان
كذلك فهو حجة قطعا و التفاصيل وان كانت احادا فالقدر المشترك و هو ان الصحابة كانوا يعملون بالقياس قد تواتر
ولا يضر عدم تواتر كل واحد كما في شجاعة علي وهذا تمسك بدليل قاطع يدل على ثبوت الاجماع القاطع والاول
تمسك بنفس الاجماع ولا يشتبه احدهما بالاخر كما توهمه عضد في شرحه من اتحادهما فان قيل الوجهان انما
يفيدان القطع بوقوع العمل بالقياس والمطلوب القطع بوجوب العمل به لما سبق من ان معنى التعبد بالقياس
ايجاب الشارع العمل بموجبه قلنا المدعى القطع بان القياس حجة يثبت المطلوب لان العمل به ما حصل القطع بحجيته
ولحجيته قطعا ولنذكر تفصيلا اجمل وقوعا لما في الدليلين اجمل عده صور مما عمل الصحابة فيه بالقياس فمن
ذلك انهم **اختلفوا في مسئلة الجد والحرام والايلاء والمشتركة على اقوال** اسسوها **و** **بنوها على القياس** فعن ابي بكر
على ما سنعرفه ولفظه من غير بابي بكر حسبوا بعدم ما يعني عنه ولو قيل بذلك لكان اعرف للاكاه والعد
عن العادة فان الجوهري ذكر ان الصديق ما احد بعد ابي بكر وابن عباس انه يسقط الاخوة قياسا
على ابن الابن فكما ان ابن الابن بمنزلة الابن في جميع الاحوال عند عدم الابن كذلك الجد يكون بمنزلة الاب في ذلك عند
عدم الاب وعند امير المؤمنين انه يقاسمهم ما لم ينقصه المقاسمة عن السدس لان له ولادة لكن بواسطة فاشبه الجد

وعند ابن مسعود وزيد بن ثابت انه تقاسمهم ما لم تنقصه المقاسمة عن الثلث فما بقي على الام حاجة ان له
ولاده فله الثلث كما انه الثلث في ما الحرام يجوز ان يقول الرجل لزوجته انت علي حرام ولم يكن له نية فعند امير المؤمنين
وزيد انه كالتثليث ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره لان الثلث غايته استمرار الاستمتاع بين الزوجين ولفظ التحريم
يدل على ما يمنع من ذلك وقد تضمن ذلك قولان قال انه تطليقة بائنة ومن جعله تطليقة رجعية قال ان الطلاق
يحصل تحريم الاستمتاع فكانه كالطلاق واما الايلاء وهو الحلف من الزوجة فعند ابن عباس انه لا يقع الا
مؤبدا اذ القصد الاضرار وانما يكون بذلك وذهب ابن مسعود الا انه يصح بدون اربعة اشهر اذ القصد
مضارة الزوجة وهو حاصل في دونها وعند الاكثر انه انما يصح باربعة فصاعدا اذ لم تفصل الآية وانت
خبير بان هذه الاقوال في الايلاء من القياس على راي وانما مستندها الاجتهاد وتتفاوت بهما تاتي علل واما
المشركة وتسمى ايضا بالحمارية وهي ان تموت امراة عن زوج وام واخوين لام واخوين لاب وام فمن ارثها للزوج
النصف وللام السدس ولا خلاف في ذلك واما الثلث الباقي فجعله امير المؤمنين للاخوين من الام دون الاخوين لاب
وام اذ لا حق للعصبة من الميراث الا ما ابقت السهام كما ورد بذلك الاثر وجعله عمر بين الاربعة
اتباعا لاشتراكهم في ولادة الام لما قال الاخوان لاب وام حين اراد ان يخرج الاخوين لام هب ان ابانا كان
حمارا ولاشتراكهم في الثلث سميت المشركة ولعروض ذكر الحمار لقبت بالحمارية وانت تعلم انه ليس على
القياس فيهما عن قول في احد ومن ذلك ان ابا بكر ورث ام الام دون ام الاب فقيل له يورث التي لو كانت هي الميتة ورث
جميع ما تركت لان ابن الام عصبة وابن البنت لا يرث وحاصله ان هذه اقرب فهي احق بالارث فرجع الى التشريك
بينهما في السدس ومنه ان عمر ورث المبتوتة في مرض الموت بالراي ومنه ان عمر شك في قتل الجماعة بالواحد
فقال له علي ارايت لو اشترك نفر في سرقة اكنت تقطعهم فقال نعم قال فكذا ههنا فرجع الى قول علي وحكم بالقتل
وذلك كثير لا يحصى كثرة ولسنا ههنا لاحصائها بل للتفهيم والتعليم ويكفينا هذا القدر ومنه قول ابي بكر في الكلالة
اقول فيها برايي وقول عمر اقضي فيها برايي وروي العمل بالراي عن علي في ام الولد حيث قال اجتمع رايي وراي عمر على
ان لا يجوز بيعها ومن ابن مسعود في بروع بنت واشق التي عقد لها من دون تسمية ثم مات بعلها
بعد الدخول فانه لما سئل عن شانها بعد شهر ثم قال اقول فيها برايي وقضى لها بمهر نسائها والراي اذا اطلق
فهم منه القياس والاجتهاد فثبت ان التعبد بالقياس قد وجد فان قيل ان تلك الاخبار لا تدل على الحكم
بالقياسات المذكورة ولعل العمل فيما ذكرتم من الصور بغيرها وكان الاجتهاد في دلالة النصوص كلفا بها
كحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد واثبات المفهوم سلمنا ان ذلك عن غير دليل لكن لا نسلم نفي الانكار
غايته عدم الوجدان ولا يدل على عدم الوجود سلمنا عدم الانكار ظاهرا فلعلهم انكروا باطنا ولم يظهروا
لما مر في الاجماع السكوتي من الاسباب الداعية الى السكوت كيف ولو اظهروا الموافقة لم يفد ما ادعيتم من
القطع فان العبرة بالقلب دون اللسان فلا يثبت الاجماع القطعي اصلا لا يقال سلمنا دلالة عملهم بها على كونها
حجة لكنها اقيسة مخصوصة فمن اين يلزم من عملهم بها وجوب العمل بكل قياس ولا سبيل الى التعميم
الا القياس وفيه المصادرة على المطلوب قلنا قد اجيب عن الاول بانا نعلم من سياقها ان العمل بها كان في
ساير الجزئيات عن الراي لو انكر لنقل عادة لانه مما تتوفر الدواعي على نقله لكونه اصلا تعم به
البلوى فان قيل قد نقل عنهم ذم الراي ايضا عن علي وعمر انهما قالا لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف
اولى بالمسح وعن ابن عمر انه قال السنة ما سنه الرسول لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وعن ابن مسعود

وقريب

٦٧

انه قال ان حكمتم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وعن ابي بكر انه لما
سئل عن الكلالة قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وعن عمر انه قال اياكم
واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وعن ابن عباس
ان الله لم يجعل لاحد ان يحكم برايه قال تعالى لنبيه لتحكم بينهم بما اراك الله ولم يقل بما رايت وقال اياكم والمقاييس فما
عبد الشمس الا بالمقاييس وبهذا وبالايات المانعة من اتباع الظن تمسك من قال بمنع التعبد
بالقياس قلنا ذلك الراي في مقابلة النص او الذي نعدم فيه شرطه فان عدم الذم في الصور الغير المحصورة
مقطوع به وعن الثالث بانه اذا انكر وشاع ولم ينكر عليهم اشتهر العادة بعض الموافقة فليس بعد الا
بعمل العاملين لكن يعلم وسكوت الاخرين مع التكرر والشيوع في صورة معينة يدل بطريق عادي على
الاتفاق قولكم العبرة بالقلب دون اللسان فبطلا خفا فان المعتبر عمل القلب لكن عمل اللسان دليل عليه بالضرورة
فيكون مناطا للحكم وعن الرابع بان العلم القطعي حاصل بان العمل بها كان لظهورها لا لخصوصياتها كالظواهر
التي عملوا بها من الكتاب والسنة فانه وان كان الاحتمال متطرقا فانا نعلم قطعا ان العمل
بها لظهورها ولانهم كانوا يوجبون العمل بكل ظاهر وما كانوا يعتمدون الا حصول الظن لنا ايضا حديث معاذ
حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اليمن وقال بم تحكم فقال بكتاب الله فقال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فان
لم تجد قال اجتهد رايي وفي بعض الطرق اجتهد رايي ولا الو فقرره الرسول فقال الحمد لله الذي وفق رسول
رسوله لما يرضاه رسوله ودلالته واضحة الا ان المرتضى لانه خبر واحد والمسئلة اصولية فتبنى على الاكتفاء
بالظن فيها لان في ذلك خلافا على انه يدعى التواتر المعنوي وما شيع مجموعها ذكر فيه عشرة لقوله حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة وقد ادعى المولف انه اقوى ما يستدل به على هذه المسئلة واعتمد السامعي وقوع
التعبد بالقياس ورد عليه ما مر من مسئلة الشبهة وغيرها لواقعه الحكم على التعبد فيها بالاجتهاد
ولم يعتمده القاضي قال لان للخصم ان يقول انما عملنا في هذه بالاجتهاد لورود النص على اعتباره فيها ولا دليل
على اعتباره فيما سواها لكنه يصلح دليلا على جواز القياس فقط **مسئلة** هل يجوز ان يفوض الحكم الى الرسول
او الى المجتهد فيقال له احكم بما شئت من غير اجتهاد فانه صواب اختلف فيه والمختار انه لا يجوز والمجوزون
اختلفوا في انه هل وقع والمختار انه لم يقع ولم يقل للرسول ان احكم بما شئت من غير نص اذ لا امتناع مع وجود المستند
وكذلك ليس لاحد من المجتهدين ان يحكم بما شاء من دون اجتهاد مع وهو القديم منهما شامل للانبياء فقط التحليل
والتحريم من دون مستند الا انهم مفوضون وللصواب معرضون خلافا لابن عراب وجماعة من المجبرة وكذا
المجتهدون مفوضون فاذا سئل المجتهد عن مسئلة ليس فيها نص فله ان يفتي بما شاء وهذا هو الذي اراده ابو علي في قوله
العدم في حق الانبياء انه قد روي عنه الرجوع عن ذلك والذي في كتب الاشاعرة عن موسى هو مورد في الجواز
لا على سبيل الخصوص وانت تعلم ان الاجود والانسب ان يقال بعموم قول موسى لا طاقة وجعل التفصيل تذنيبا
كان وضع هذه المسئلة في باب الاجتهاد انسب واكثرهم على ان شاف المثبتين بانها ليس تقول في ذلك
بالوقوع واكثرها روى عنه الصرم بالجواز قلنا الاحكام مصالح والتفويض الى العبد مع جهله بما في الاحكام
من المصالح يؤدي الى اتباع المصالح لجواز ان يختار ما المصلحة في خلافه فيكون باطلا قالوا قد تبين البحث الا دليل
ولا نسلم وقوع التفويض لاحد اصطفاه الموفق للمصلحة اذ لا دليل يدل على ذلك والاصل عدم المجوزون قالوا
انه ليس ممتنعا لذاته قطعا ولو كان ممتنعا لكان ممتنعا لغيره والاصل عدم المانع وجهله بالمصالح لا يستلزم انتفاؤها

بالقياس شرعا

لانه انما يوميد ذلك حيث علم انه يختار ما فيه المصلحة فيكون المصلحة لازمة لما يختاره وان جهل
المصلحة كما انها لا نفيه لما يطلبه في الاجتهاد ما ف عندكم ولم يستلزم ذلك انتفاها قلنا لو جاز ذلك لجوز لنا
ان نصدر الظلم والكذب والعبث مصالح بان يوجدها نبي او مجتهد وذلك معلوم البطلان هكذا ذكره ثم علم
واما لزوم المصلحة لما يطلبه المجتهد فان الدليل القاطع ما هو على تحريم الجهل بالمطلوب من ذلك وهو يعطي
حصول المصلحة مع الظن ولتمييز العارف عن الظن كذلك فافترقا وقد يمنع امتناع جواز ذلك ان نصير الظلم
ونحوه من المصالح لان الكلام فيما لا نص فيه ولا دلالة وقد قامت القاطعة على ان مثل ذلك من المفاسد
فان هذا من ذاك ولو فرض عدم النص لم يلزم جواز الاقدام لانه انما يكون فيما فيه مصلحة لثبوت العصمة
عن الاقدام على ما فيه مفسدة ويمنع انتفاء وجود العارف بعد ذلك ويبين الظن بما ذكرتم فان الكلام في الجواز لا في
الوقوع بل في الاستواء في الجواز ليستأهل القائلون بالوقوع قالوا اولا قال تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل
الا ما حرم اسرائيل على نفسه ولا يتصور تحريمه على نفسه الا بتفويض التحريم اليه والا كان المحرم هو الله قلنا
لا نسلم انه لا يتصور تحريمه الا بالتفويض بل قد يحرم على نفسه بدليل ظني واستدل عنه هذا الجواب بناء على عدم
الفرق بين العلمي والظني في ان كلا منهما دليل الله وقد يفرق بكثرة احتياج الظني الى اعمال النظر وتكرير الفكر
فلا اتصاف ما يولد منه الى الناظر للاشتباه واختلاف الارا فيه وليس كذلك العلمي قالوا ثانيا قال صلى الله عليه وسلم لولا ان
اشق على امتي لامرتهم بالسواك وهذا صريح في الامر وعدمه اليه وانه سئل في حجة الوداع احجنا هذا لعامنا
هذا او للابد فقال بل للابد ولو قلت نعم لوجبت وهو صريح في ان قوله المجرد من غير وحي يوجب وانه لما قتل
النضر بن الحارث صبرا ثم انشدته ابنته ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق
الاساب زقولها رثاها وبكا وقال لو بلغني قبل القتل لعفوت عنه ثم قال لا يقتل قرشي بعدها صبرا فدل على ان القتل
وعدمه اليه قلنا يجوز ان يكون قد خير في هذه الصورة على التعيين بان قيل له انت مخير اما امرتهم بالسواك والا لامر
وان تجعل الحجة للعام وللابد وان تقتل النضر وان تعفو عنه قال سعد الدين ولا يلزم من هذا جواز التفويض
مطلقا وقال موسى ومن منعه ان ذلك كان للنبي صلى الله عليه وسلم لعلمه سبحانه انه لا يختار الا الصواب ثم يستدل لصالح
امته قلنا لا نسلم الاصل ولو سلم فلا الحاق مع وجود العارق وهو ثبوت العصمة في الاصل دون الفرع مسألة
اذا نص الشارع على علة الحكم فهل يكفي ذلك في تعديته الحكم بها فيكون اذنا من الشارع في هذا القياس
المخصوص واعلاما بحجيته والحاقا للمحل بحجه وان فرضنا عدم شرعية القياس ام لا تعدى حتى يثبت شرعية
وقد اختلف فيه فذهب ابو الحسين البصري والجعفران وهو المختار الى ان النص على العلة كاف في التعدي بالقياس عليها اذ
كان يقول ورد التعبد به جمله فيتعدى الحكم وان لم يرد التعبد بالقياس في ذلك بخصوصه كان يقول مثلا بعد قوله
حرمت الخمر لاسكارها فقيسوا عليها ما وجد فيه الاسكار ولا يكفي ان لم يرد التعبد به جملة وفرق القاضي
الى هذا القول حمل عليه قول من قال انه يكفي في تعديته الحكم بها دون ورود التعبد بالقياس
وان النص عليها كالنص على فروعها لتعبد ظاهره وهو ان الحاق ما وجدت فيه العلة بموضع النص ليس
من باب القياس بل من قبيل النص فلا يحتاج الى ورود التعبد بالقياس وذهب النظام والنواحي والقاشانية
الى ان النص على العلة يكفي في التعدي بالقياس عليها وان لم يرد التعبد بالقياس لا جملة ولا تفصيلا
اذ النص عليها كالنص على فروعها
والنظام وان كان من نفاة القياس فانه انما يعتقد في غير هذه الصورة كما روي ذلك عنه وانه والنص
يلحق هذا بالنص كابي هاشم ولهذا جعل بعض المحققين قولهما واحدا وقال عنه ان النص عليها في مثل الوجوب

لا يكفي في التعبد بالقياس على محلها ولو ورد التعبد بالقياس جملة بل لا بد من وروده بالقياس عليها تفصيلا ما مع
النهي فيكفي النص عليها وان لم يرد التعبد به جملة ولا تفصيلا واعلم ان ابا عبد الله موافق للقافة في الوجوب
والندب على ما رواه عنه الحاكم والدواري وهو المذكور في كتب الاثنا عشرية وروي انه انه يشترط ورود التعبد
بالقياس على محل العلة في مثلها تفصيلا هو يشبه ما لعله وبعضهم انه يعني القياس فيها اسلانه اذ قال يستو كذا
على كذا ان يثبت الحكم انما يثبت بالنص لا بالقياس ولو سلم فلم يرد الشرع بالحاق ما فيها تفصيلا في علة معينة
والمعلوم انه لا يشبه في ذلك اذن لذكر ان من العلل ما يصلح تعينه لجزا العاده بالحاق الاطلاق بالتفاصيل
مما يذكرونه من حكاية الاقاويل التي حسنه ولا حاجة لو لا هذه الرواية عن ابي عبد الله في ابي هذه المسألة
بالتفصيل والعجب منه كيف اعترف بذلك في شرحه ساكتا في صحة هذه الرواية عنه قائلا الموح الشيم على الصحيح
المستقيم لنا انا نعلم قطعا ان مجرد النص عليها لا يكفي في تعديتها اذ العلة الشرعية انما هي وجه المصلحة في المصلحة
داعية الى فعل واجب او مسهل له او صارفة عن قبيح او مسهل لتركه ولا يلزم فيما دعى الى امر او سهله
انه يدعو الى امثاله او يسهلها وكذلك ما صرف عن شي او سهل تركه لا يلزم ان يصرف عن مثل ذلك الشي او يسهل
تركه بل يجوز ذلك ويجوز خلافه كما يجوز النص باختلاف حكم النظيرين واذا جوزنا كلا الامرين لم يحصل لنا القطع
بالحكم حيث وجدت العلة المنصوص عليها ولا يلزم من قوله حرمت الشيء لكونه حلوا عموم كل حلو
ما لم يرد التعبد بالقياس فاما بعد وروده بالقياس جملة فلم يحسد جواز ان يعمل النص مع ابي الاتر بالامر
تعدي الحكم والاكان دليل التعبد بالقياس حسبه خاليا عن الفايدة وبذلك يعرف انه لا وجه للفرق بين وروده
مع الامر والنهي كما ذهب اليه ابو عبد الله اذ الترك كالفعل في التعبد فيما سوا فيما دعى الى صور او كل واعلم
ان الباقي بالقياس متعلقة بالمعين ورده وهذا انما يصح على قول بعضهم والاصح انه كالجار والمجرور لا يتعلق
بالمصدر كما ذكره معروف قالوا اولا قد وقع نصه التفريق ان يقول الشارع حرمت الخمر لاسكارها وقوله حرمت
كل مسكر والثاني يفيد عموم الحرمة لكل مسكر فكذا الاول وهو المطلوب قلنا لا نسلم عدم الفرق والا لزم
من قوله اعتقت غانما لسواده عتق كل اسود من عبيده واسعاد ذلك مقطوع به قالوا ثانيا لو لم يكن العلة لتعميم الحكم
في محال ثبوتها لعري عن الفايدة اذ لا فائدة في ذكر العلة وتعيينها الا اثباتها باثبات الحكم اينما ثبتت ولا يصح خلوه
عن الفايدة لانه فعل الاحاد لا يخلو عن فايدة فكيف بالشارع فيكون ذلك من الشارع تعبدا بالقياس في تلك الصورة
وان لم يعلم تعبده بالقياس جملة وهو المطلوب قلنا انما يلزم لو انحصرت الفايدة في التعميم ولم لا يجوز ان يكون
فايدته ان يعقل المعنى المقصود من شرع الحكم في ذلك المحل لان ذلك اقرب الى الانقياد من التعبد المحض ولا يكون
التعميم الا بدليل يدل عليه قال عبد الدليل على تعميم علة النهي دون غيره ان من ترك اكل شي لاذاه دل على تركه
كل موذ بخلاف من تصدق على الفقير لفقره او للمثوبة فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير او تحصيل كل مثوبة
قلنا ان ذلك لقرينة العادة وكون ترك الموذي مطلقا مركوزا في الطباع وخصوصية ذلك الموذي ملغاة عقلا
بخلاف الاحكام فانها قد يعقل لها الا امور لا تدرك مسألة يشترط في الاصل المقيس
عليه ان يقوم الامة على حكمه او يقوم عليه الخصمان بل للقايس ان يثبت حكم الاصل حتى ثم يثبت العلة بمسلك
من مسالكها من اجماع او نص او سبر وهو حصر الاوصاف وابطال بعضها ليتعين الباقي او حال البدء وهو تعيين العلة
بمجرد ابدا المناسبة من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ويقال له المرسل ولا يعمل بل يشترط الاجماع على حكم
الاصل اما مطلقا او بين الخصمين وذلك لئلا يحصل الانتقال من مطلوب الى مطلوب اخر وانتشار كلام بوجه يثبت
اثبات المقدمات الى ان ينتهي الى الضروريات فيفوت المقصود من المناظرة لكثرة الوسائط وفي اشتراط ذلك لتعميم الجدال

ويعضد للمقال ولا يفوت المقصود ومثاله ان يقول في المسابقة اذ كانت السلعة بالغة مبلغا ان
على الغا فيجب الغاء ونرادا انكم لو كانت قائمة لقولكم اذا اختلف المتبايعان فليتحالفا والمراد اقسم الحكم
وهو التحالف والمراد من الحديث ونسب عليه التحالف كما لا عاما من النص اذ لو لم يكن اقترانه بالحكم للتعليل
لكان بعيدا كما سبق قلنا اذ استدل ذلك الحكم بدليله فيلمنه فانه لم يعرف دليل القياس الدال على التعبد به من ان
يكون الاصل ثابتا بالاتفاق او بنص وربما يقال ان ذلك عام وهذا خاص فيحمل العام على الخاص ولكن انه يفوت
المقصود لكثرة الوسائط قلنا ان حكم الاصل مثل حكم الفرع يستدعي مثل ما يستدعيه من الادلة والشرائط
فيقبل طول المقال ونشر الجدال وبالجملة فهذا اصطلاح ولكل نظر فيما يصطلح عليه لا يمكن المشاحة فيه
قال سعد الدين يجوز ان يصطلح قوم على اشتراط الاجماع مطلقا او بين المتخاصمين كما اشترط الكرخي عدا ثابت
الاصل بالنص عدم مخالفته الاصول او احد امور ثلاثة التنصيص على العلة او الاجماع على التعليل مطلقا
او موافقة اصول اخر وعنى الثاني تمام الدلالة على جواز القياس عليه بخصوصه وشرط المريسي الاجماع عليه
او التنصيص على العلة والكل ضعيف على ما بين في موضعه انتهى والضمير المجرور يعود على التعليل كما تقتضيه
السياق ولانه صرح بذلك في بعض الكتب المصححة وهذا غير ما رواه غيره عن شرح الشرح بان موضع هذه
المسئلة عقيب شروط الاصل المعتبرة وليس سوى ما ذكر جمل المصنف وضعها في غير موضعها **مسئلة** كون
مجرد **اطراد العلة** وهو ملازمة الحكم لها بحيث يوجد الحكم بوجودها من دون عكس وهو ان يعدم بعدمها
ليس بطريق الى صحتها وان وقع في الظن ميل الى التعليل بها لاجل الاطراد خلافا لبعض مجرد ذلك طريق
الى صحة التعليل بذلك الوصف ولو قال وملازمة الحكم للوصف ليس بدليل يطرق الى صحة التعليل به لكان اجود
لكن جرى على دعوى المخالف في تسميته علة ومثاله ان يقال الوضوء عبادة تفتقر الى النية كالصلوة فان هذا الحكم
مطرد في كل عبادة وليس بمنعكس اذ قد تجب النية حيث لا عبادة كالجهاد والزكوة عند بعضهم قلنا ان الطرد
في العلة معناه وحقيقته هو تعلق الحكم بها في الفروع وذلك باخراج حكم الاصل في الفروع للاشتراك في العلة
وذلك للاجراء فرع على صحتها في الاصل لان القياس لعدم فاذا لم يصح في الاصل لا جامع ولا اجراء فلو كانت
لا يصح الا بعد الاجراء وقد ثبت انه لا اجراء الا بعد ان يصح لتوقف كل منهما على الاخر فيلزم الدور وهو محال
وما لزم منه المحال فهو محال وربما يقال ليس الطرد معناه ما ذكرتم وانما هو ملازمة الحكم لذلك الاصل في
جميع افراد الاصل ولا دور ولو سلم فهو ايضا يقتضي ان الطرد والعكس ليس بطريق وانهم يعدونه طريقا
وايضا فان بعض المحققين ذكر ان من يقول بالشبه وهو الطرد والعكس يقول بهذا وان ضعف الظن لضعف
المقام والقول بذلك للجمهور قالوا فساد التعليل بذلك الوصف يفتقر الى اقامة دليل عليه والاصل عدمه
فيصح التعليل به وهو المطلوب قلنا معارض بان صحة التعليل به تفتقر الى اقامة دليل عليه والاصل
عدمه فيفسد وهو المطلوب والتحقيق ان الاصل عدم الصحة اذ لو كان الاصل الصحة كما زعم لما احتيج الى الا
ستدلال على ذلك بالطرد ولا بغيره وقد يطرد الدليل على ما ادعاه فهو المطالب بالدليل دون من يستند
الى الاصل واعلم ان مما عد طريقا الى صحة التعليل بالوصف على خلاف فيه الطرد والعكس المسمى بالدوران
وهو ان يكون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه واعتبر بعضهم فيه صلوحه ومعناه
ظهور مناسبته وبعضهم لم يعتبر ذلك فجعل مجرد الطرد هنا خاليا عن المناسبة فصار هذا محل الخلاف
اذ لا خفاء ان الوصف اذا كان صالحا للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجودا وعدما كما اذا دعي انسان باسم
مغضب فغضب ثم ترك فلم ويكرر ذلك مرة بعد اخرى فانه يحصل ظن العلية بخلاف ما اذا لم يظهر له مناسبة

كالراجحة

كالرائحة للخمر وهذا هو المسلك السابع من مسالك العلة المسمى من ذلك الطرد من دون عكس ان وقع في
الظن ما لاجله وان ضعف مسالك التعليل بذلك الوصف ان لم يكن الظن غالبا ومثل على ما اذا قيل الوضوء
عبادة تفتقر الى النية كالصلوة فان الحكم هذا مطرد في كل عبادة ولا ينعكس اذ قد تجب النية حيث لا عبادة
كالجهاد والزكوة عند بعضهم وهو دون ما وله اما الوصف الطردي الذي علم من الشارع الغاؤه قطعا
وجودا كالعدم عند الجميع ولو نسب الحكم بثبوته وهو الذي سماه الرصاص الطرد الجمهوري الذي هجر
التعليل به وعقب المسالك التي المعتبرة بذكره ومثاله انه يقال الخل لا يبنى عليه القنطرة او لا يصاد منه السمك
فلا يزيل الخبث كالمرق اذا عرفت ذلك فالذي قصده المؤلف من هذه المسالك هو المسلك الاول وذلك ظاهر
لمن نظر وتامل وانما جعله مشكلا عند الاول وهو طريق يعتمد عليه الجمهور بناء على انه المسمى بالطرد
وان معنى الجمهور ما يقع ميل الى التعليل به في النفس ولهذا ذكر الطرد ولم يعرفه بالعكس كما ذكره اسلوبه في
الغالب من الجمع من كلام الرصاص وابن الحاجب لكنه صار كلامه هنا غير مؤتلف لان كلا منهما في المسلك السابع
مختلف ولهذا انتظام وبطل ولا ذا الا ما دو لا احتمل هذا ما اقتضاه التدبر والتصحيح والنقل والتلمح وقد
يحوج النظر وسعهم ووفق كل ذي علم على انه لا يحرم مثل هذه الطرق على غيره من المسالك الصحيحة بالتقدم
فمن وجعنه فان حسن الترتيب بالرعاية حري وحقيق **مسئلة** العلة تنقسم الى متعدية تتعدى الاصل الى وجد
في غيره والى قاصرة لا تتعداه اما المتعدية فيشترط فيها الا تكون هي المحل او جزء المحل حقيقة بان يكون كل محل
الحكم منه ومن غيره بحيث يكون كل منهما مستقلا ما علته في الوجود ولا يحمل عليه مثال ذلك اصل الحل الذي من
الشجر حقيقة لا يوجد في غيره واما مطلق الحل الذي يوجد منه وفي غيره فليس جزءا حقيقته وبهذا يخرج
الجزء الاعم الذي يحمل على المحل كالحيوان للانسان اذ يقول كل انسان حيوان على انه لا يسمى باصطلاح المتكلمين
جزءا لصفه لنفسه وكذا يخرج المساوي كالضاحك وانما اشترط ذلك لانه لا يتصور تعدي العلة والامر كذلك
واما القاصرة فان جوزت فقد يكون المحل او جزءه او لا وفي المطرح القاصر هل يصح التعليل بها او لا
وذهب بعض من الشافعية ومن المجبار الى انه لا يشترط في صحة العلة التعدي بل يصح القاصرة
انما منصوصة كانت او مجمعا عليها او مستنبطة مثاله تعليل حرمة الربوا في النقدين بكونهما ذهبا وفضة
وهو نقص المحل او بكونهما ثمنين للاشياء وهو وصف قاصر خلاف ح ح ى فذهبا الى انه لا يصح التعليل
بالقاصرة مطلقا بل يشترط في صحة العلة التعدي وفصل طاهر فقال لا يشترط التعدي في المستنبطة
وهو ما طريق ثبوتها غير النص والاجماع من مسالك العلة كالسبر والاخالة ولا يشترط في المنصوصة والمجمع عليها
بل يصح التعليل بها وان كانت قاصرة وقال ابن الحاجب وغيره ان الحنفية لا يخالفون في صحة التعليل
بالقاصرة اذا كان طريق ثبوتها النص او الاجماع وانه اتفاق ولينزع المسئلة على غير هذا ولو سلم عدم
صحته هذه الرواية ويمشا على ظاهر ما في الكتاب من نسبة الاقوال الى قائليه وهو المذكور في الجوهرة
قال الكرخي وابو الحسين لانه يصح القاصرة الثابتة بالنص لنا ان العلة الشرعية هي امارة مجردة
معرفة للحكم بان يكون وصفا طردا بالامناسبا ولا شبيها كان يعلل حرمة الخمر بكونه احمر مائعا
يقذف بالزبد او باعثة بان يكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة او
تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها كتعليل حرمة الخمر بالاسكار وكل منهما يصح لان تكون علة وان لم يتعد
وانت تعلم ان هذا الكلام لا يصلح في مقام الاستدلال لان النزاع انما وقع في صحة التعليل بالقاصرة فكيف يحتج

بأنه يصح وإن لم يتعد فالأولى ما ذكره غير المؤلف وهو أن الظن حاصل بأن الحكم لأجلها لأنه المفروض
وهو معنى صحة التعليل بالعلة بدليل صحة المنصوص عليها اتفاقا وإن لم يفد النص إلا الظن فلو كان معنى التعليل
القطع بأن الحكم لأجلها لما جاز ذلك أيضا قالوا لو كانت العلة القاصرة صحيحة لكانت مفيدة لأن إثبات
ما لا فائدة فيه لا يصح شرعا ولا عقلا لكنها غير مفيدة لأن فائدتها منحصرة في إثبات الحكم بها وهو منتف لأن
الحكم في الأصل ثبت بغيرها من نص أو إجماع والمفروض أنه لا فرع قلنا لا نسلم حصر الفائدة في معرفة الحكم
بل ههنا فائدتان أخريان أحدهما معرفة الباعث المناسب فإن للحكمة … كذلك كان أقرب إلى القبول
والإذعان من التعبد المحض ولا سيما أنه إذا تعدد وصف آخر متعد وقد علمت قاصرة جاز أن يكونا
جزئي العلة ولا تعدية وأن يكون كل مستقلة فتحصل التعدية وإذا جاز الأمران فلا تعدي إلا بدليل يدل على
كونه مستقلا لا جزءا فلولا ذلك للاستقلال … وإن الأصل في العلة التعدي لكثرته … والاتفاق على
صحتها ملغا معارض بأن إجماع العلماء مختلف فيه ولو سلم فالأصل عدمه **مسئلة** ولا تعلل الأصل
بجميع أوصافه عند الجمهور واختلف في الوجه لذلك فذهب عد حي إلى أنه إنما كان لا يجوز ولا يصح تعليل
الأصل بجميع أوصافه لتأديته إلى قصور العلة وقصرها على الأصل لأن جميعها لا يوجد في الفرع فيؤدي
ذلك إلى أن العلة لا تتعدى عن الأصل وكذا الحكم إذ تعديته فرع تعديها فلو علل مثلا حرمة الخمر بأوصاف
الخمر ومن جملتها كونه معتصرا من العنب لما وقع تعديها إلى سائر المسكرات لعدم وجدان هذا الوصف
فيها فتكون العلة قاصرة وهي لا تصح إن القاصرة كما مر وحكي عن عد أنه إنما منع ذلك في المستنبطة
دون المنصوصة ونحوها … ما تقدم له وذهب ص إلى أنه امتناع ذلك ليس لتأديته إلى
قصور العلة فإن القاصرة عنده صحيحة بل لكون جميع أوصافه لا يعلل بها لأنه لا يتعلق الظن بأن له في شرع
الحكم تأثيرا وذلك مثل كون الخمر جسما ومائعا وأحمر فإن مثل هذا لا يظن أن الحكم منوط به وعلة لشرعه
قلت ووجه الفاسد هو الأصح لما مر من صحة التعليل بالقاصرة وأنت تعرف أن موضع هذه المسئلة
حيث يذكر شروط العلة الصحيحة إلا أن لها مناسبة لما قبلها فوقع ذكرها هنا من جهة التعرض للحكم
لكن كان حقها تأخيرها عن النوع ولمثل هذا ذكرنا بعض شروطها في المسئلة الأولى **مسئلة** ولا يصح
قياس شيء على غيره بإخراج علته إلا مع حصول شبه بين الفرع والأصل المقاس
كما مر في حد القياس والشبه يقال بالمعنى … ويسمى … وهو ما يرتبط به على وجه يمكن معه القياس
فيشمل ما سبق جميع المسالك وهذا هو المراد هنا وهل يجوز أن يكون الشبه ما يعتمد ظن الحكم من مجرد
التساوي في الصورة أو مشابهة الفرع في أحكام الأصل … أو وصف أو حكم شرعي أو لا يصح … إلا
أخذها دون ما عداها اختلف في ذلك فذهب ابن علية إلى أنه لا يصح ولا يعتبر الشبه إلا في الصورة فقط
ولهذا قال بالقياس … كقياس القعدة الأخيرة … الرباعية على الأولى في أنه يجب فيها مثل حكم
الأولى هو عدم الوجوب لاشتباه صورتيهما إذ كل منهما قعود مخصوص يؤدي فيه الشهادتان ولو قال
فقياس لكان أنسب وكذا لو قال صورتيهما لكان أفصح … وقال س بل إنما
يعتبر الشبه في الأحكام فإذا استويا فيها … صح إلحاق أحدهما بالثاني والأولى فرد العبد
المقتول إلى المملوكات قياسا عليها في ثبوت مثل حكمها وهو وجوب قيمته بما بلغت من قيمتها في مساواته
لها في وجوب القيمة على ذي اليد لما هو عليه من الكتابة والصناعة ونحو ذلك من الخلال العالية وذلك لعلمه

الكتابة

شبيهه في الكثير إذ كان … فإنه يباع ويوهب ويوقف ويرهن ويؤجر ويعار ويوصى به ويودع
ويضمن بالنقل فرده إليها أولى من رده إلى الحر الذي أشبهه من حيث كونه مثله آدميا فهذا أولى من
قولهم مكلفا إذ المكلف وغير المكلف في ذلك سواء فلا تجب الزيادة على دية الحر لأن قيمته بدل عن دم آدمي
فلا يزاد على قيمته دم آدمي … ومن ثمرة الخلاف أنه إذا قتل خطأ فإن كانت قيمته بدل مال فإنه
تجب … ولا تحملها العاقلة وإن قلنا إنه بدل دم فإنما يؤجل بثلاث سنين وتحملها العاقلة وقال ط اص
وهو المختار بل العبرة في الشبه بما أفضى الدليل الذي يدل على العلة وهو أحد المسالك إلى أنه يتعلق
الحكم به من صورة أو مشابهة في حكم أو غيرهما وهو الوصف … الحكم الشرعي عليه ما … صحته قلت و
هذا القول هو الأصح لاختلاف العلل الباعثة على شرع الأحكام في وجوه المصلحة فيها فما ثبت
من حيث واحد منها دل ذلك على ما اعتبرناه ما عين الدليل وما ذكره الخصم مجرد دعوى فلا تسمع وإن علم
… إنما ذهبا إلى أن مثل ذلك تعلل به لا إلى أنه لا تعلل إلا … ولهذا علل الشافعي حرمة الربوي في
بعض الربويات بالطعم وهو وصف … ولا … فيه أصلا لأن علته التعليل بالصورة … الخلاف
بيننا وبينهما وإذا لا خلاف محققا ولا معنى للحجاج وعدم المؤلف على ذلك … في المتن على ما قرره
أصحابه **مسئلة** قد يعد من شروط العلة أن تكون مطردة أي كلما وجدت وجد الحكم وعدمه يسمى
نقضا وهو أن يوجد الوصف الذي يدعى أنه علة في محل مع عدم الحكم فيه وتخلفه عنها وقد اختلف في
جواز النقض وكونه غير قادح في العلية … على مذاهب أولها وهو قول ص وأس
الخطيب … وأبي الحسين و هو المختار أنه لا يجوز تخصيص العلة ونقضها وهو كما ذكرنا
… حكمها عنها في بعض الفروع مطلقا سواء كان لوجود مانع أو عدم شرط أو لا وسواء المنصوص والمستنبط
وأنت تعلم أن قولنا في محل … من قوله في بعض الفروع لأن الفرعية إنما تثبت على تقدير انتفاء النقض
على أنه لا مشاحة في مثل ذلك ولما كان مثل مسئلة المصراة والعرايا يرد نقضا عليهم لوجود المدعى علته في
ذلك مع تخلف الحكم ولم يكن … في العلة عندهم تأولوا ما كان كذلك من الأصحاب وهي ما يعدل
عن الحكم فيها بحكم نظائرها لدلالة تخصيصها كما ستعرف ذلك أما بأنها إنما أخرجت من لفظ العموم
عن المثلي … مثله ولا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء لا أنها أخرجت من القياس … عن محل
النزاع فلا ترد نقضا أو بأنها مخالفة لمقتضى القياس … أخرجت منه لكن لا على جهة النقض بل لأن …
هذه المسائل عن اطراد الحكم فيها وخص بذلك … العلة مخرج المحل النقض فليس العلة مجرد ما …
… الحكم بل بتتمة هذا القيد فلا يكون ما عداه هو العلة ولا تنقض العلة **مسألة** … في مثل
المتلف مثلي فيضمن بمثله لأنه مثل في غير المصراة ونحو ذلك كأن يقال في الذرة مطعوم لا حاجة تدعو إلى بيعه …
فيه … فيه التساوي كالبر فيخرج العرايا … أن ذكر ذلك القيد إنما كان لئلا يرد النقض وذلك إنما
يصح إذا لم يرد النقض معه وليس كذلك فإنه وارد معه أيضا بأن يقال هذا وصف طردي ومثل ما ذكروه
هنا … ما نقل عن أبي الحسين في … هذا الأمر واعترض به فإنه قال النقض إنما يصح
مع وجود مانع أو عدم شرط ويكون … وهو عدم المانع ووجود الشرط جزءا من العلة لأن المستلزم
هو العلة مع ذلك فلا يكون الأول تمام العلة فيقدح … مثاله إذا علل … الحديد لكونه
موزونا مع أنه ليس بأبيض أو مع أنه أسود ولا يكون كونه موزونا هو العلة بل جزء العلة واعترض بأنه لا يلزم من
كونه لا بد منه أن يكون جزءا من العلة إذ المراد بالعلة الباعثة … الباعث شيء وعلى هذا فرع
فنقض بالرصاص فقيل المانع … والشرط السواد فقد علم أن العلة كونه موزونا …

دون مكان ام

بعض

النزاع لفظيا مبنيا على تفسير العلة فإن فسرت بالباعث على الحكم جاز النقض وإن فسرت بما يستلزم وجود
وجود الحكم لم يجز بأي المذهب وهو الذي ذهب إليه طائفة من الحنفية أنه يجوز نقض العلة الشرعية و
تخصيصها مطلقا إذ هي أمارة على الحكم بجعل جاعل أن يجعلها أمارة في مكان دون مكان كما صيروها
الحكم في موضع دون موضع كما أن خبر الواحد أمارة مع عدم نص القرآن لا مع وجوده بالنهي وهو الذي ذهب إليه
الكرخي أنه يجوز النقض في المنصوصة إذ هي كالعموم ولا يجوز في المستنبطة لأنها علته فيجوز في المستنبطة ولولا
مانع أو عدم شرط دون المنصوصة فإنه يجوز في المستنبطة مانع أو عدم شرط دون المنصوصة سادسها
أنه يجوز مطلقا إذا كان ثم مانع أو عدم شرط لأن العلة لا تثبت عند التخلف لا بيان أحدهما لأن انتفاء الحكم
إذا لم يكن لمانع ولا عدم شرط فهو لعدم المقتضي قطعا ولو كان الوصف مقتضيا لثبت الحكم في صورة النقض
ولم يثبت فلئن نقضه لكن في المستنبطة يجب العلية بنفسه وإلا لم يبطل العلية وفي المنصوصة لا يجب ويكون في
ظن العلة بعد ثبوته وإنما يكون النقض المعارض في المنصوصة إذا ثبت العلية في المحل بنص قطعي ظاهر عام فيدل
بعمومه على العلية في محل النقض وغيره ويعارضه عدم الحكم في محل النقض الدال بعمومه على عدم العلية فيه فيجب
تخصيص العام هنا إلا أن يجيء الخارج البحث بأمر المقصود ثم يثبت أن المقصد لا يتبعض فيحمل على غير المقصد ويجب
تقدير مانع يمنع من العلية فيه أو انتفاء شرط وإن كان لا يعلله بنفسه لئلا يلزم العلة بدون الحكم فإن فيه
إبطال العلية لأمرين عدم الحكم بدونها لعدم المقتضي فيبطل الاقتضاء في الصورتين لا يبطل العلية بالتخلف
لنا أن نقض العلة وتخصيصها بتخلف حكمها عنها مع اطرادها الذي هو شرط في صحتها إجماعا فيعود ذلك
على كونها علة بالنقض الإبطال للعلية لأنه يقدح فيها فإنه إذا انتفى الشرط انتفى المشروط فيبطل جواز النقض وهو
المطلوب ولنا أيضا أنه لو صحت العلة مع تخلف الحكم في بعض المحال إذا لم يكن النقض قادحا فيها وهو قادح فيها إجماعا
فانتفى ما ادعاه من عدم جواز تخصيصها ولنا أن التخلف يفسد العلية كما يفسد العلة العقلية فإنه إذا
وجدت الحركة ولم توجد العالمية علم قطعا أن الحركة ليست علة للعالمية وقد يقال إن الثاني هو عين الأول
ولم يبدل سوى عبارته من التحريف ويحول أن الاستدلال بذلك احتجاج بمحل النزاع وأيضا لا يتعارف وإنما ذكره
بمراحل عن الإجماع والبحث من المصنف كيف غرب عنه مثل ذلك وهو في معرض تقرير خلاف ما ادعاه شاكا كان
ذكر المذاهب هنا وحرر محل النزاع على نحو ما ادعاه من الإجماع من أقوى المسالك وأما الثالث فاعترض
بأن العلل العقلية علل بالذات وتستلزم معلولها استلزاما ذاتيا وما بالذات لا ينفك فيدل الانفكاك
على عدم العلية وهذه علل بالوضع فقد لا تستلزم معلولها فلا يصير الانفكاك دليلا على عدم عليتها
احتج أهل المذهب الثالث بأن دليل المستنبطة اقتران الحكم بها وقد شهد لها بالاعتبار في غير محل النقض
وعليها بالإهدار في محل النقض فتعارضا وتساقطا وبطلت العلية قلنا لا نسلم أن التخلف دليل الإهدار
فإن الحكم في تلك الصورة المخصوصة قد انتفى لمعارض والانتفاء لمعارض لا يبطل شهادة العلة بالحكم ولا يوجب
عدم قبولها مطلقا ألا ترى أن الشهادة إذا عورضت بشهادة تعارضت البينتان فإنه لا يبطل حكم
الشهادة مطلقا بل في محل التعارض فقط واحتج أهل المذهب الرابع بأنه لو توقف كون المستنبطة أمارة
وهو ثبوت الحكم بها في غير صور التخلف على ثبوت الحكم بها في صورة التخلف لانعكس فيتوقف ثبوته فيها
على ثبوته في غيرها ويلزم الدور أو لم ينعكس ويلزم التحكم والترجيح بلا مرجح ولم يريدوا بالأمارة مجرد الأمارة
أعني ما يعرف الحكم ولا يكون باعثا بل ما يفيد ظن الحكم قلنا إن الدليل إذا دل على علة الوصف فمسلك الرأي أول
النظر في تتبع الصور والوقوف على التخلف وعدمه ليظن العلية فإذا منع مما هو من شرط العلية من أحد الأمرين

ولو قلنا

أما ثبوت الحكم معه في جميع الصور أو وجود مانع من ثبوته إذ لو انتفيا فلا علية وأن علم تحققه
استمر الظن وإلا فلا استمرار ظن كونها أمارة يتوقف على أحدهما وهما على استمرار ظنها فلا دور واحتج
أهل المذهب الخامس بأن المنصوصة دليلها نص عام فيساوي محل النقض صريحا فلا يقبل النقض إذ يلزم إبطال
النص بخلاف المستنبطة فإن دليلها الاقتران مع عدم المانع ووجود الشرط ولا عبرة عنه قلنا إن النص العام
إن كان قطعيا في محل النقض يثبت الحكم ضرورة ثبوته عند ثبوت علته قطعا وكان تخلفا ذكرتم هو من قبيل التخصيص
لغيره من المخصصات ولا يخص بتخصيص العلة لكنه غير محل النزاع وإن كان ظاهرا وجب قبوله وتقدير
المانع كما مر واحتج ابن الحاجب في عدم بطلان العلية بالتخلف جمعا بين الدليلين دليل الاعتبار وبقائه في غير
صورة النقض ودليل الإهدار وبقائه في محله وهو صورة النقض فوجب المصير إليه كغيره وبأن المنقوضة
لو بطلت بطلت العلل القاطعة كعلة القصاص وهو القتل العمد العدوان لتخلفه في الوالد وكعلة الحد
وهو الزنا لتخلفه في المحصن وعلة القطع وهي السرقة لتخلفه في مال الابن والغريم إلى غير ذلك ولم يبطل بذلك
فانتفى تحقيقها وكون النقض ليس بقادح فيها **مسألة** قد اختلف في جواز إثبات الأسماء اللغوية
بالقياس ولا بد من تحرير محل الخلاف أولا لتوارد النفي والإثبات على محل واحد فنقول ليس النزاع فيما ثبت تعميمه
بالنقل كالرجل والضارب أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول إنما النزاع في أن يسمى باسم معنى لم يعلم بالنقل
ولا الاستقراء أنه من أفراد مسمى ذلك الاسم لأجل الإلحاق بمسمى ذلك الاسم والقياس عليه لمعنى يدور التسمية بالاسم
معه وجودا أو عدما فيرى أن المعنى ملزوم الاسم فأينما وجد المعنى ذلك تثبت تسميته بذلك الاسم كتسمية
النبيذ خمرا إلحاقا له بالعصير لمعنى هو التخمير للعقل المشترك بينهما الذي دارت التسمية بذلك الاسم معه
فما لم يوجد التخمير في العنب لا يسمى خمرا بل عصيرا وإذا وجد فيه يسمى به وإذا زال عنه لم يسم به بل يسمى خلا
ولذلك سماه الشارع سارقا للآحاد بالحقيقة واللائط زانيا للإيلاج المحرم فقال طائفة الغزالي والقاضي والآمدي و…
… هو المختار أنه لا يجوز إثبات شيء من تلك الأسماء ونحوها بالقياس لكن إذا ثبت … نقلا أو استقراء
ومع اسم من … متى ما أريد من تلك المعاني نحوها جاز في الاسم إجراؤه على ما
وجد فيه ذلك المعنى وكان ما ثبت تعميمه بالنقل يخرج عن محل النزاع ولا يكون المثال مطابقا …
نصوا أن المثال لحاد للتفهيم لا للتحقيق وذهب ابن سريج وابن أبي هريرة وابن الخطيب والسمعاني
ورواه ابن الحاجب وغيره عن القاضي إلى أنه يجوز إثبات الأسماء بالقياس بل حكي عن ابن سريج
وهو ظاهر قول غيره من أهل هذه المقالة أنه يوجب ذلك ويجعل جميع الأحكام التي تعدى بها بالقياس
ثابتة بالنص الوارد على الأصل … تسمية القياس لا بمجرد التسمية فلا الخمر اسم لكل مسكر من عصير
العنب فلا … لفظ التحريم ما سوى ذلك من المائعات المسكرة وإنما سماه أهل اللغة نبيذا والإجماع منعقد
على تحريم النبيذ كالخمر لكن اختلف في مستند الإجماع على تحريم النبيذ فقال ابن سريج إنه النص الوارد بتحريم الخمر
لأن النبيذ خمر بالقياس في اللغة فتناوله ما ثبت بالقياس بمجرد التسمية والمختار أنه إنما حرم لقياسه على
الخمر قياسا شرعيا في الحكم لا لأنه يسمى خمرا كما قال وعلى هذا فقس ولهذا قال ابن سريج أصحابنا …
حسب ما … صاحبها وهو يستحقها بتركه لصدق هذا الاسم عليها بطريق القياس … لذلك مورد
… قوله تعالى ولكم نصف ما ترك أزواجكم ونحوها من آيات المواريث لا بطريقة القياس لما تعرف بعضهم من كلامه
أن تسميتها كتسمية سائر التركات ثم ما … وإن قال إنها تورث ولا يرى أنه يجعلها بين الورثة على عدد
الرؤوس والظاهر من كلام أهل المذهب أنها لا تورث لأنها من باب الرأي والرأي يبطل بموت صاحبه وعن يقال إن

العاشق مختص لا يتعدد ولا معنى لذكر الاسود وعجاب بانه يسد بالنظر الى وضع هذا الاسم على ذلك المعنى
من غير نسق وضع فيه من واضع اللغة لنا ان القائس في اللغة اثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز
اما كونه اثباتا لها بالمحتمل فلان تخصيصهم بحسن باسم ليس لاحل معنى فيه يدور معه وجودا وعدما على الاطراد بدليل
منعهم طرد الحكم الملوح الفارزه والنقف والادهم والاحدل والاجل لما يثبت عنهم من تسميتهم خصوصه
العصافر وفظ حلالا كل حامض وكذلك البلق للسواد والبياض في الخيل فقط
اذا تعلل الماهيه ذلك من النمر الا ابلع ومن ضأن الغنم الا املح وسائر تلك الاسماء مع الاطراد فيها مثل
ما قد ذكره ونحوه فان القارورة يطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن والكوز مما يستقر فيه الشيء
ولا يسمى قارورة واذا كان كذلك احتمل التصريح بمنعه كما يحتمل التصريح باشاره وعند السكوت عنهما يبقى
على الاحتمال واما كون اثبات اللغة بالاحتمال غير جائز فلانه بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم
بالوضع فانه حكم بوقوع احد الطرفين من غير رجحان وذلك يعم ولانه يستلزم صحة الحكم بالوضع من
غير قياس عند قيام الاحتمال وكلاهما باطل بالاتفاق وقد يقال انه ان اريد بمجرد الاحتمال من غير رجحان فغير مسلم
وما ذكرتم في تأييد ذلك لا يفيد فان الذي منع فيه الاطراد دليل كالذي ثبت فيه الاطراد وان اريد مطلق
الاحتمال فلم لا يجوز اثبات اللغة به لجواز ان يكون احتمالا راجحا فلا يلزم التحكم ولا صحة الحكم بالوضع
بمجرد احتمال من غير قياس قالوا دار الاسم مع المعنى وجودا وعدما فدل على انه المعتبر لان الدوران
يفيد ظن العلية لما ذكرتم وان دل على جواز اثبات اللغة بالقياس بناء على عليه الظن بعليه المعنى بعد
ما يعقبه بناء على اقامة الدليل على عدم علية المعنى وذلك ان الاسم دار ايضا مع المحل لكونه ابنا للعنب
ومال الحي ووطأ في العلل لما كان اسند الكل بالدوران فكذلك اسند الا انا فالمعنى جزء العله والا لكون
وحده عله الا ودار الاسم معه في غير هذا المحل وظاهر انه ليس كذلك ولا نسلم وهذه معارضة
على سبيل القلب وسمي بحقيقة القلب بيسير **ولا يجوز اثبات الاسم بالقياس الشرعي اتفاقا**
واما الخلاف في اللغوي وقد يقال هذا الكلام فيه اجمال واقرب ما يوجه به ويحمل عليه وهو الذي يرمز سياق
المتن والشرح اليه انه لا يسمى شيء من افراد الحقيقة الشرعية بمعنى ليس من افراد مسمى ذلك الاسم الحاكم
له بمعنى شرعي يدور التسمية بالاسم معه وجودا وعدما مثلا الصلاة يدور التسمية بها مع اذكار
على هيئة مخصوصة تحريمها التكبير وتحليلها التسليم فلا يسمى بذلك الاذكار التي هي كذلك على الجنازة لا
يشرك في ذلك المعنى على جهة القياس اتفاقا لما سبق التعميم بالنقل عن الشارع فهو كرجل وفرس وهذا
بخلاف الاسماء اللغوية فان في جريان ذلك فيها ثمرة الخلاف ثم اني عرفت في بعض نسخ المعتاد على جعل
الشرعي نعتا للاسم لا للقياس وحسبه لا بأس ولا عار على ذلك الاساس وبمحل ذلك الاشكال وبطل ما
كان اشار اليه من الاجمال وقد منع الاتفاق وسند المنع بعدم وجدان فارق يصلح سندا **مسئلة**
اختلف في العلتين اذا تعارضتا وكانت احداهما اكثر تعديا هل يرجح بذلك على معارضتها التي هي اقل تعديا
نعدها فقال **مرسا و** هو المختار انه **اذا تعارض علتان** كالطعم والكيل فيما اذا دل على الربا
بحرم التفاضل **رجحت اعمهما** وهي الا كثر فروعا على الاولى فروعا لكثرة الفائدة فيرجح الطعم لانه
يشمل جميع المأكولات كالعنب والرمان وكذا الجص والجبن وذهب **طائفة الى صحيح الى خلاف**
ذلك وقالوا **لا يرجح بذلك اذ فرعها فرع كونها علة** ويرتب على ثبوت العلية وصحيحها هو
فكيف يستدل على كونها علة بما يتوقف ثبوته على ثبوت العلية هل ذلك الا دور ومحض اذ لا يثبت العلية

الا بعد العموم وهو لا يثبت الا بعد ثبوت العلية واجاب عن هذا القول وارتضاه هيا واختار
الاول وصرف عن هذا وعدل في موضعين بعنوان قلنا اولا الحكم كثيرا ما يصححون الترجيح بالاكثر
فالحكم يرجح ما يقتضي الحظر او الندب على ما يقتضي الاباحة والمقتضي يرجع المقتضي فيعلم انه لا يصح
العلية الا بعد ثبوت ما تقتضيه من حظر او نحوه وهو لا يثبت الا بعد ان يصح فيما يكون جوابكم
ثم فهو جوابنا هنا وهذه معارضة وثانيا بالحل هو تحريها علة انما يتوقف على دلالة احد المسالك
على ذلك اذ لولا هو لما كان علة لا على كثرة الفروع الموقوف على كونها علة فلا دور ومجرد
التعارض انما نشأ منه التشكك في الطرفين فرفعه ادى مرجح لا انه يبطل دلالة الدليل عليها ولا
ينفي موقوفه عليه ولا يصح الا بعد ترجيح ما ولذلك نصوا على انه لا يخرج المرجوح عن ان يكون صحيحا
في نفس الامر وان عدل عنه في موضع لظهور رجحان غيره عليه وبين ان الشهادة اذا عورضت
لم يبطل حتى اذا ترجحت لم يحتج الى اعادة الدعوى والشهادة ومن ادعى ان التعارض يبطل تعليقه
الدليل وقالوا ايضا لا يرجح بذلك كما انه اذا تعارض خبران عام وخاص **لا يرجح الخبر** العام **بعمومه**
على الخاص فلو اقتضى العموم ترجيح العلة لاقتضى ترجيح الخبر ولما لم يقتضه دل على انه ليس
من وجوه الترجيح قلنا قد يوجد الفارق وهو كثرة مخصص العام حتى قيل لا عام الا مخصص او لانه
والله يكل شيء عليم وكون دلالة الخاص قطعية والظني لا يقاوم القطعي وكون في العمل على الخاص جمع
بين الدليلين وهو الواجب اذا امكن وليس ما نحن بصدده كذلك فافترقا وكان موضع
هذه المسئلة حيث يذكر تعارض العلل **مسئلة** اذا ثبت حكم الاصل المقيس عليه بالنص فهل
يشترط في النص عدم مخالفة قياس الاصول قد اختلف في ذلك فقال ع **و** م **وصرو بعض الحنفية**
و هو قول الجمهور انه لا يشترط بل **يجوز القياس على** ما حكمه معدول به عن **خلاف القياس**
يجوز فيه الى الغير بحجة بينه للحاجة قياسا على مسئلة العرايا مثلا لان العرية معنى الرطب
وترد البقرة المصراة مع تمرة لبنها قياسا على الشاة المصراة وقال م بالله بل يشترط في صحة القياس
الا يكون حكم الاصل ثابتا بخبر ورد بخلاف القياس وقوله ان الريق يطهر سائر الافواه كم الهره للخبر
الوارد فيها مع انه بخلاف القياس ليس على جهة الالحاق بل لان عنده ان النص على العلة او التنبيه
عليها يوجب ان يجري الحكم فيما وجدت فيه بطريق النص كما هو رأي م والنظام وقيل ان كان الخبر
احادا لم يقس وفيه جوازه حيث كان قطعيا وقيل يجوز ان كان قطعيا لا احاديا الا
اذا كانت علته ثابتة بنص او نسبه نص وقال **عدح لا يجوز** القياس على ما ثبت حكمه بمورد علي خلاف
القياس الا اذا حصل معه احد امور ثلاثة اما **ان يرد** ذلك الحكم **معللا كالخبر المعروف**
وذلك انه قد امتنع من حضرته مما فيه قوم يحضر طعاما بهم كلب وحضر مع قوم معهم هر يحضر طعامهم
وامتنع الهر الا انما يشرب منه وكان فيه ليس فقيل يا رسول الله امتنعت من الحضور على طعام بني
فلان وحضرت هذا فقال في بيان الهر انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم والطوافات
وسمي بوجه رجوع المونث الى المذكر فعلل عدم نقل النجاسات الى الامر الذي يتنجس بها وسمل تجهها

بكثرة التردد المفيد بقية التحفظ وما ذكر الا القياس عليه فصح حينئذ القياس وان ثبت
حكم الاصل بنص مخالف للقياس لان الخبر يقتضي ظهار فيهما بالدليل والاقل اصح لها الا انا وهو لا
يفك عن مباشرة العادة وراى في القياس ان الحال المبحثة انما تظهر بالعقل وقد قيل ان
خبر المصراة مخالف للاصول لا لقياسها **او مجمع على تعليله** فان الاجماع على ان هذا
الحكم معلل كالنص على العلة وقد عرفت ان نص التعليل انما هو القياس فمثال ذلك الاشياء
الاربعة الربوية فانه قد اجمع على تعليل حرمة التفاضل فيها وان اختلف في تعيين العلة فالحكم
في ذلك القياس عدم التحريم لقوله تعالى واحل الله البيع الا ان تكون تجارة عن تراض منكم **او توافق قياس**
بعض الاصول وان خالف بعضها ومثله غير بيع العرايا والمخالف عند وقوع العرايا فانه وان خالف
القياس من حيث ان عليه المدعى البينة وعلى المنكر اليمين فقد وافق قياسا اخر وهو ان القول قول المالك
فاذا كان مع ذلك الخبر المخالف للقياس احد تلك الامور صح القياس فيلحق بلبن الصبي بعد المصراة والرد
بالبرد السابقة التالفة بالقائمة والاقيس اخذها **ولا قياس** فلو اسعفنا ان نقاس على ما ثبت على خبرى
لكونهما ورد اخلاف القياس ولم نقرنه بها شيء من تلك الامور **لنا انه يفضل دليل**
ان لا يكون النص الذي ثبت به الاصل موافقا للقياس او مخالفا وبين ان يكون قطعيا او
احاديا وبين ان يقترن به احد تلك الامور والا يقترن به احدها واذا ثبت انه غير مختص ولا وجه لما
ذكروه صح القياس مطلقا وايضا فانه قد قبل خبر الواحد المخالف للقياس على ضعفه فيجب قبول
القياس عليه لصحة ما يستند اليه وعدم المانع قالوا ان عموم القياس في سياق له لا عدد المسائل
كالاخبار المتعددة في حكم واحد لان ما دل على عدد من افرادها دل على كل منها لا حادها فكان القياس
على حكم الاخبار المتعددة اولى من القياس على حكم خبر واحد خالفها كذلك يكون القياس على الحكم الموافق
للقياس اولى منه على ما خالف القياس قلنا لا نسلم ذلك والا لما قبل الخبر الاحادي المخالف للقياس
لمعارضته اخبارا متعددة وقد قيل فدل على عدم الجامع وبطل ما زعم وقال اهل الفضل لا يمكن الرجوع
الى القياس عموم القياس اولى لاطراد حكمه الا انه اذا عرف الحكم المخالف كونه معللا او كون غيره
قطعيا او نحو ذلك انعكست الاولوية لكون عموم القياس ظنيا او حكمه غير معلل وايضا لا نسلم
ما ذكرتم في محل النزاع فان القياس حينئذ مع ذلك العموم كعام وخاص وقد عرف وجوب حمل العام
على الخاص على ما مر **مسئلة** اختلف في مثل صلوة الوتر والقهقهة ونحو الاذان والاقامة هل
يصح اثبات شيء من ذلك بالقياس كسائر الاحكام او لا لانه من اصول الشرائع فعلى انه لو ثبت مثل
ذلك فيه لعلم [illegible] **كعرو** **الى انه يجوز اثبات وجوب** مثل صلوة **الوتر** بالقياس وقد
قال بوجوب ذلك بعض اصحاب ش وقال ع لا يجوز ذلك **لنا ان الوتر** ثبت شرعيته **دائما** ثبت بالقياس
وتعلق به **صفة** هل الوجوب او الندب وهذه الصفة ليست منها شيء ان يعقل انها اصلا بعد ثبوت
شرعيته وانما هي فرع على ذلك فجاز اثباتها بالقياس قالوا لا يجوز ذلك كما لا يجوز اثبات صلوة سادسة
بالقياس بجامع كون كل منهما اصلا من اصول الشرائع قلنا انما لم نقس لو لم يكن قد ثبتت شرعيته

مطلقا

والتقييد

محل النزاع فالمنقسم ما هو عليه لكنهما قد ثبتا وقرروا فيبطل القياس لوجود الفارق فيستند ما استند
اليه **مسئلة** القياس هل يجري في الكفارات والحدود قد اختلف فيه فقال اهل **المذهب** **و**هو
المختار انه **يجوز اثبات الكفارة والحدود بالقياس** وذهب **الحنفي** الى انه لا يجري فيهما القياس
لنا ان الدليل الدال على حجية القياس ليس مختصا بغير الكفارات والحدود بل هو متناول لها جميعا لعمومه
ووجب العمل به فيهما ومن ذلك اتفاق الصحابة على العمل بالقياس انهم حدوا في الخمر بالقياس حيث شاوروا فيه
فقال علي ع اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد المفترى فاقام مظنة الشيء مقامه
كتحريم مقدمات الزنا حيث كانت مظنة له فقام دليلا في المتنازع فيه خصوصية كما دل على حجية القياس
عموما ومثاله في الكفارة ما قلنا تجب في الفطر بالاكل في نهار رمضان كفارة كما تجب في الجماع بجامع كون كل منهما عبادة
قالوا اولا لو صح اثبات مثل ذلك بالقياس لصح ان يثبت بالقياس اصول الشرائع وهو ما الوجوب لعلة حكمة من الدين
ضرورة كوجوب الصلوة والصيام والحج والجهاد وتحريم الزنا والربا فان ذلك معلوم على سبيل الجملة ضرورة
من دين محمد لكنه لا يصح اثباتها بالقياس لانه قد اخذ عليه التطرق اليها بالادلة المعلومة ولا يصح اثبات
شيء من الكفارات والحدود بالقياس لكونهما من اصول الشرائع **قلنا** ان الذي يمتنع اثباته بالقياس هو ما يعلم
حكمه ضرورة لو ثبت ولا نسلم انهما من ذلك القبيل ولو سلم فليست كذلك التفاصيل التي تثبتها منها بالقياس
هو ما كان من التفاصيل اذ لم يعلم بذلك في جميع الاحكام والذي نثبته فيه **ليس بالاصل فاذا** جرى القياس فيه
كسائر الاحكام قالوا ثانيا في شرع الحدود والكفارات تقديرا لا يعقل معناه كاعداد الركعات واعداد
الجلد وتعيين ستين مسكينا بما لا سبيل الى ادراك معناه قلنا انه هذا انما يستقيم لو عم جميع احكام الحدود والكفارات
وليس كذلك فان منها ما يعقل معناه ثم نحن لا نوجب القياس في كل حد وكفارة بل لا نوجب القياس فيها وفي غيرها
الا فيما علم معناه ونقول انه علم المعنى فيه فوجب القياس كما قيس القتل بالمثقل في الحدود وقطع النباش على قطع
السارق فان العلة والحكمة فيهما معلومتان واما ما لا يعلم فيه المعنى ولا خلاف فيه كما في عدد الحدود والكفارات
ولا مدخل للخصوصيتها في اسماع القياس **مسئلة** هل يجري القياس في الاسباب بان يجعل الشارع وصفا
سببا لحكم فيقاس عليه وصف اخر فيحكم بكونه سببا في مقادير النصب بان يجعل الشارع قدرا نصابا للزكوة فيقاس
عليه زكوة اخر فيحكم بكون ذلك القدر نصابا له ايضا فقد اختلف في ذلك **و**المختار انه لا يجري في الحدود **كذلك**
يجري في **الاسباب والنصب** **وقال** **طاجى** **وابن الخطيب** انه يجري فيهما وبه قال الصالحي وابن الحاجب في الاسباب
قال سعد الدين حاصل القياس في الاسباب انه يجعل وصفا ملكا للواطة مثلا سببا للحكم الذي هو وجوب الحد لتحصيل
الحكمة التي هي الزجر عن تضييع الماء في اللواطة كما يحصل في الزنا **لنا** انه يثبت القياس فيهما فكيف يمكن ذلك
انهم قاسوا المثقل على المحدد في كونه سببا للقصاص وكذا **اللواط مقيس على الزنا** في كونه سببا للحد **ونصاب**
الخمر او الفضة مقيس على نصاب اموال التجارة في انه مقدر بما يساوي مائتي درهم بجامع كون كل منهما مالا تجب فيه
الصدقة **ولا وجه للمنع** لانا انما حنيفة لا نقول بالقصاص في المثقل ولا انما يحد في اللواط ولا يرد اعتراضا على الحنفية
والمؤيد ع فمن يقول بذلك من اصحاب ش ومالك وقد اجابوا بانه ليس من محل النزاع لان النزاع فيما تغاير
السبب والعلة وهي الحكمة في الاصل والفرع اذ المفروض انه هناك حكمين السبب والحد وسبب الزنا واللواط
ونحو ذلك وهاهنا السبب واحد ليحصل الحكم وهي الاصل والفرع بعلة واحدة وفي مثال المثقل والمحدد السبب
القتل العمد والعدوان والعلة الزجر لحفظ النفس والحكم القصاص وفي مثال الزنا واللواط السبب ايلاج فرج في فرج
محرم شرعا مشتهى طبعا والعلة الزجر لحفظ النسب والحكم وجوب الحد والحق انه لا نزاع حقيقة لان نفعه بذلك يمكن في كل صورة فان القائلين

على العرايا

بصحة القياس في الأسباب لا يقصدون إلا ثبوت الحكم بالوصف لا سيما من القياس ويعود إلى ما ذكروا
من اتحاد الحكم والسبب **مسألة** اختلف في أنه هل يلزم في صحة القياس أن يكون الفرع ثابتاً بالنص
في الجملة دون التفصيل فجرى القياس بتفصيل المحل فذهب أبو هاشم و[illegible] هو المختار إلى أنه لا يلزم
ولا يشترط في الفرع ذلك لأنه لو اشترط ثبوته في الجملة لم يحصل بالقياس التفصيل والا لم يلزم اشتراط
ولا يصح القياس إلا بذلك مثاله أن النص قد ورد بكون الأخ وارثاً في الجملة وكذلك الجد من دون تعيين ما
يستحقه الأخ مع الجد فتعين بالقياس تفصيل ميراثهما عند الاجتماع وذلك أن يقاس الجد على الأب
فيسقط الأخ أو الأخ لو لم يكن للأخ منصوصاً عليه في الميراث لما صح إثبات القياس فيه مع الجد وكذلك قد ثبت
الحد في الخمر ولا يعين عدد الجلدات فيتعين بالقياس على القذف ولما لم يعتبر ذلك الذي اعتبره الشيخ دليل القائس
الدال على حجيته إذ ليس متصلاً بذلك كما هو ساوى في ثبت الفرع فيه بالنص جملة ولما لم يثبت فيه لعمومه
ووجب العمل به فيهما أن الصحابة استعملوا القياس في الكنايات والحرام وإن لم ينص عليها على وجه
فألحقوا كناية الطلاق والأيمان والقذف بصرائحها مع النية وأثبتوا أن علي حرام بائن على الطلاق
فيحرم وبائن على الظهار فيوجب الكفارة وبائن على اليمين فيكون إيلاء فيوجب حكمها ولم يوجد النص في الفرع
جملة بل كانت واقعة متجددة وقد اعتذر لأبي هاشم بأن فزع الصحابة إلى القياس في ذلك في معنى النص عليه
في الجملة لأنه فرع الإجماع على أنه لا بد من حكم لهذه المسائل ولو قيل بدل وإنه لم ينص مع أنه لم ينص على كل أحد
وإلى الأشباه أقرب وكذا كان ينبغي أن يكون على هذا المثال عند شروط الفرع على أنه لا حاجة في مثل
ذلك **مسألة** مفهوم الموافقة وهي أن يكون المسكوت عنه موافقاً في الحكم للمذكور ويسمى فحوى
الخطاب ولحن الخطاب في موافقة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم فرع الدلالة القياسية أو اللفظية
قد اختلف في ذلك فذهب أهل [illegible] هو المختار إلى أن [illegible] وهو موافقة المسكوت في الحكم
فرع قياس المسكوت على المنطوق بجامع ولولا ذلك لما ثبتت الموافقة مثاله قوله تعالى ولا تقل لهما أف
ولا تنهرهما دلالته على تحريم الضرب المسكوت عنه إلحاقاً له بالتأفيف المذكور قياساً والجامع ما في كل
منهما من عدم الإكرام ومن تضييع الإحسان بل ذلك في الضرب أشد فكان بالتحريم أولى ومن ذلك قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره المذكور مثقال ذرة والمسكوت عنه ما فوقه
والحكم متحد وهو الجزاء بهما إذ الرؤية كناية عنه وقال الغزالي والآمدي بل دلالة التأفيف على تحريم
الضرب ونحو ذلك لغوية لفظية [illegible] السابق واللاحق لنا لو قطع النظر عن المعنى المشترك المناسب الموجب
للحكم وعن كونه آكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس إلا ذلك قالوا إنا قاطعون بإفادة هذه الصيغ لهذه
المعاني قبل شرع القياس وأن من أراد المبالغة قال لا تعطه ذرة فيفهم المنع مما فوقها قطعاً مع قطع
النظر عن الشرع [illegible] فلا يكون قياساً شرعياً ولذلك قال به كل من لا يقول بحجية القياس
فهو قائل به ولو كان قياساً لما قال به قلنا إنما [illegible] مع قطع النظر عن الشرع وقال بعضها الثاني
للقياس يكون القياس فيها جلياً والخلاف لم يذكره أحد لأن الخلاف إنما هو في الحجية والحق أنه لا محل للنزاع إذ لا
نزاع في أنه إلحاق فرع بأصل بجامع لكن الخصم توهم أن محل النزاع كونه قياساً شرعياً فنفى أن يكون
كذلك لأن ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار إلى نظر واجتهاد ولو سلم أن للنزاع محلاً
وأنه حقيقة فالنزاع لفظي لا معنوي **مسألة** قد اختلف في الاستحسان هل يعد من الأدلة أولاً و الذي
ذهب إليه الأكثر أن الاستحسان دليل ثابت وهو المختار عندنا وبه قال [illegible] حتى قال [illegible]

ثم ظاهر كرخص المسافر إذ علته السفر وهو مناسب للرخصة لما فيه من المشقة لكن هذا الوصف هو
المعنى المقتضي للرخصة لما فيه من المشقة لم يوجد في موضع آخر حتى يعمل على مشقته وإن كانت دون مشقة السفر
[illegible] السائقة لحمل الأثقال وضرب المعاول وما يوجب ورود النار في [illegible] الغيص في القطر الحار ونحو ذلك ليس
له معنى ظاهر كالقسامة والشفعة ونحوهما أما القسامة فهي عندنا تحليف [illegible] وجد في أي موضع مختص
بمحصورين غيره لم يدع الوارث قتله عند معينين منهم ولا عند غيرهم خمسين منهم مختارين ذكوراً مكلفين أحراراً
حاضرين وقت القتل إلا هرباً وصدقوا ما قتلوا ولا علموا قاتله ويكرر على من شاء أن [illegible] لم يلزم الدية على عواقلهم
ثم في أموالهم ثم في بيت المال وعند ش إنما يحلف خمسين من أولياء المقتول أنهم يظنون أو يتوهمون أن أولئك قتلوه أو أن
منهم من قتله ولذلك يقاد لا يستعمل في موضع آخر ومعناها التغليظ في حفظ الدماء لشرفها والخاصة لا يوجد في غيرها
إذ ليس فيه التحليف عند دفع مفسدة القتل للأعداء [illegible] الشاهدين في ستر عند العدد الكبير وإن لم نعلم حكمه
الخمسين بالتعيين بل دفع عندنا مفسدة التمالي على الكتم وإهدار الدماء وعند ش مفسدة الدعاوي الباطلة للأشرار
الذين لا يعصمهم وازع التقوى ولا يوجد في أصل آخر مثل ذلك فيلزم فيه الحلف من غير [illegible] لم يدع على أحد منهم مقبلاً كما قلنا
أو منهم من لم يدع كما قال ش ولزوم العاقلة بعد الحلف عندنا وبين المدعي لا يرد عند ش وأما الشفعة فهي أخذ حق الغير
بغير رضاه لا بعقد ولا بإرث ومعناها دفع الضرر عن الشفيع ولا يوجد في أصل آخر مثل ذلك وأما نحوهما فكضرب الدية
على العاقلة من حيث كانوا متناصرين ويغتفرون بكونه معقولاً [illegible]
~~[illegible]~~
أصل آخر غير محل الحكم كما عرفت و من شروط الأصل أن يكون حكمه غير معارض و لا مصادم لنص في الفرع يخالفه
حكم القياس أما إذا كانت دلالة النص قطعية فظاهر وأما إذا كانت ظنية ففيه ما تقدم من الخلاف في جواز تخصيص
العام بالقياس وأنت تعلم أنه ليس هذا من شروط الأصل وإنما هو من شروط الفرع لكنه [illegible] في الذهول ولهذا
أعاد في ذكره هنا كجمع ما في كلام الجوهري ومنتهى السول [illegible] من شروط الأصل أن لا يكون حكمه فرعاً فيجب أن يكون غير
ثابت بقياس بل بإجماع أو نص خلافاً لأبي عبد الله والحنابلة لنا أن العلة إما أن يتحد في القياسين أو لا فإن اتحد مثل أن
يقول الشافعية في السفرجل إنه مطعوم فيحرم فيه التفاضل كالتفاح ثم يمنع الخصم كون التفاح ربوياً فيقول لأنه مطعوم
كالبر فذكر الوسط الذي هو أصل فيما فرع في آخر ضائع لإمكان طرحه وقياس أحد الطرفين على الآخر فإنه كان يمكنه
أن يقول في السفرجل لأنه مطعوم كالبر من غير التعرض للتفاح فكان ذكر التفاح عديم الفائدة وإن لم يتحد العلة في
القياسين كقول المستدل في الجذام عيب يفسخ به النكاح كالقرن والرتق فيمنع الخصم أن الرتق يفسخ بالقرن والرتق البيع
فيقول لأنه مفوت للاستمتاع كالجب فهاهنا قياسان أحدهما لإثبات المطلوب والآخر لإثبات أصله وهنا فرع
مطلق كالجذام وأصل مطلق كالجب وفرع من وجه أصل من وجه كالقرن والرتق وعلة لإثبات الحكم في الفرع المطلق
كعيب يفسخ به البيع وعلة لإثبات حكم ما هو أصل من وجه فرع من وجه كقولك للاستمتاع فإنه قد صرح المستدل
باعتبار فوات الاستمتاع في إثبات حكم الأصل الذي هو فرع من وجه وإن هذه العلة ليست ثابتة في الفرع المطلق
فإن الجذام لا يمنع الاستمتاع وعلة إثبات الفرع المطلق لكونه عيباً يفسخ به البيع وإن ثبت في الجذام لكن لم
يثبت اعتبارها في حكم أصله الذي هو القرن والرتق فإن جواز فسخ النكاح بهما لم يعلل بكونهما من العيوب التي يفسخ
بها البيع بل بفوات الاستمتاع ولا مساواة بين الفرع الذي هو الجذام والأصل الذي هو القرن والرتق في العلة
المعتبرة التي هي فوات الاستمتاع ولا معتبرة وأيضاً فإنه إن اقتصر على القياس الأول وظهر الأسباب المطلوب
وإنما لإثبات أصله ومع الاستناد إلى أصل الثاني إلى قياس ثالث وهلم جراً لدام التحكم والا فيعتبر بذلك مسلسل وكلامه

باطل بالواو لا نسلم لزوم المساواة في العلة بل يجوز ان يثبت الحكم في الفرع بعلة وفي الاصل بعلة اخرى كما يجوز
ان يعلم ثبوته في الفرع بدليل القياس وفي الاصل بدليل اخر من نص او اجماع والتحقيق ان هذا انما هو اعتراض منهم على
دليلنا المذكور في صورة عدم اتحاد العلة وان كان ظاهر سوق كلام ابن الحاجب وغيره انه دليل الحكم فلك
الفرق بين العلة والدليل انه يلزم من عدم المساواة في العلة امتناع التعدية وانتفاء القياس لانه لذلك حقيقته
على ان اختلاف الدليلين فانه لا يجوز ثبوته وان نعلم ان هذا انما من شروط حكم الاصل ومن شروط حكم الاصل ان لا
يكون فيه قياس مركب وهو ان يكون الحكم في الاصل غير منصوص عليه ولا مجمع عليه بين الامة واستغنى عن اثباته
بالدليل لموافقة الخصم للمستدل فيه مع كون الخصم مانعا لكون الحكم فيه معللا بعلة المستدل وذلك اما بمنعه
لكونه علة او لوجود ها فيه والاول يسمى مركب الاصل والثاني مركب الوصف مثال الاول ان يقول الشافعي في قتل
العبد هل يقتل به الحر عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فانه محل الاتفاق فيقول الحنفي العلة عندي في عدم قتله بالمكاتب
ليس هو كونه عبدا بل جهالة المستحق للقصاص من السيد والورثة لاحتمال ان يموت عبدا او حرا والحكم يتحقق
السيد وان يصير حرا باداء فيستحقه الورثة وجهالة المستحق لم يثبت في العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد
به في الحكم لعدم مشاركته له في العلة وان بطلت منعت حكم الاصل وقلت يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع وعلى التقديرين
فلا يتم القياس ومثال الثاني ان يقال في مسئلة تعليق الطلاق قبل النكاح تعليق للطلاق بالنكاح فلا يصح كما لو قال
زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي العلة وهو كونه تعليقا مفقودة في الاصل فان قوله زينب التي اتزوجها
طالق تنجيز لا تعليق فان صح هذا بطل الحاق التعليق به لعدم الجامع وان منع حكم الاصل وهو عدم الصحة في قوله
زينب التي اتزوجها طالق لاني انما منعت الوقوع لانه تنجيز ولو كان تعليقا لقلت به وعلى التقديرين فلا يتم
القياس وانما سمي ما يستغنى عن اثبات حكم الاصل فيه بموافقة الخصم وقياس مركب لاثبات المستدل والخصم
كل منهما الحكم بقياس اخر فقد اجتمع قياسهما وهو معنى تركيب القياس وذلك انهما اتفقا على ان الحر لا يقتل بالمكاتب
وانما اختلفا في ان العلة هو كونه عبدا او جهالة المستحق وكذا اتفقا على عدم الصحة في زينب التي اتزوجها
طالق وانما اختلفا في ان العلة كونه تعليقا او تنجيزا ثم انه الاول اتفاقهما على الحكم وهو الاصل باصطلاح دون الوصف
الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الاصل والثاني اتفاقهما على علية الوصف الذي يعلل به المستدل بمعنى انه
لو ثبت اشتراك الاصل والفرع فيه كان مركب الوصف فسمي مركب الوصف وان كان في الظاهر اتفاقا في مجرد حكم
الاصل دون الوصف بميز الله عن صاحبه بادنى ملابسة واعلم ان كل موضع يستدل فيه الخصم باتفاق الطرفين فان
فيه دعوى انه دون قياس مركب فان الخصم لا يعجز عن اظهار علة يدعي انه هو العلة اما بالاستقلال او بالانضمام
ولا سبيل الى دفعه بالدليل على ان علتك هي العلة عنده بل لو قال عليه غير ذلك لم يقبله يمنع منه فاذا طريق
ثبوت ذلك هو تسليمه واعترافه فاذا اعترف الخصم فان سلم ان العلة موجودة في الاصل فهدم المطلوب وان لم
يسلم فللمستدل اثبات وجودها في الاصل بدليله من عقل او حس او شرع او غيرها كما في المثال المذكور ان قولنا
زينب التي اتزوجها طالق بمثابة ان تزوجت زينب فهي طالق بشهادة الاستعمال واطباق ائمة العربية وعلى
التقديرين فيهض الدليل على الحكم لانه معترف بصحة الموجب وثبوته او معترف بصحة الموجب ويثبت بالدليل
وانه لم يعرف ثبوته فلوازمه القول بموجبه وعد ان شرط بعضهم كون حكم الاصل قطعيا نظرا الى الظن يضعف
بكثرة المقدمات فربما يضمحل والحق انه لا يشترط وانه يكتفى بالظن لانه غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل ومنها
وشروط الفرع منها ان يعمه علة حكم اصله بسواء كان في شروطها لان المساواة في العلة
ماخوذة في حد القياس ولا يجب المساواة في قوة وضعف او قطع وظن واما في غير العلة الا ما في العدد في الحس اما العين كما قيس النبيذ على الخمر
بجامع الشدة المطربة وهي بعينها موجودة في النبيذ واما الجنس فكما قيس الاطراف على القتل
في القصاص بجامع الجناية المشتركة بينهما فان جنس الجناية هو جنس لاتلاف النفس والاطراف وهو
الذي قصد الاتحاد فيه فلكل نوع دليل ولا يجب ان تكون الجناية في القتل هي بعينها الجناية في الاطراف
ومساوية لها في الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف الا بالعدد وذلك لان المقصود تعديته حكم الاصل الى
الفرع للاشتراك في العلة واحد الامرين يحققه واما اذا لم يكن علة الاصل في الفرع لا بعينها ولا
بنوعها فلا اشتراك ولا جمع الا ان هذا الشرط كما يليق بشروط الفرع يليق بشروط العلة ويدل ذلك بعض
ان يعتد العلة مثل حكمه فيه لا يعني المماثلة في القوة والعبرة بالمساواة في العلة لا في كون
الحكم في الفرع اقوى وادنى في كونه اقوى وادنى لا في المماثلة لحكم الاصل لان المراد بها عدم الاختلاف
في عين الحكم او جنسه اما العين فكما قيس القصاص في القتل بالمثقل على القتل بالمحدود
فالحكم في الفرع هو الحكم في الاصل بعينه وهو القتل واما الجنس فكما قيس اثبات الولاية على الصغيرة
في نكاحها على اثبات الولاية عليها في مالها فان ولاية النكاح من جنس ولاية المال فانهما سبب لنفاذ
التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين فلو اختلفت العلة في الفرع عن حكم الاصل وحلافه لم يصح
كقول بعضهم يصح قياس صلوة الكسوف على صلوة الجمعة شرع فيها الجماعة فليشرع فيها الركوع الزائد
كالجمعة فانها ما شرعت فيها الجماعة ركن فيها الخطبة فاختلف الحكم فيها فلا يصح واستخير بانه لا امضاها
لكنه قد جرى على رغم ذلك الفقهاء فلو قال فلو اختلف الحكم لم يصح لكان اجود مثال الحرمة فالن يوجب
الطلاق لا الحرمة في حق الحرمى كالمسلم قالت الحنفية الحرمة في المسلم مستاهبة بالكفاية والحرمة في
الذمي موبدة لانه ليس من اهل الكفارة فيختلف الحكم فيهما ولا يخفى ان هذا الشرط انما يليق بشروط
الفرع بل ليس بشروط العلة ومنها مخالفة الفرع للاصل تخفيفا وتغليظا بل من شروط صحة
القياس ان يشرع على نحو واحد وبسبق سواء التغليظ او التخفيف او العزيمة او الرخصة لان
اختلافهما في ذلك فارق ولا قياس مع وجود الفارق فلا يقاس التيمم على الوضوء في كون السلب
مشروعا فيه لكون كل منهما شرطا للصلوة ولا الراس على ما يتيمم في عدم السلب بجامع كون كل منهما ممسوحا
لان التيمم مبنى على التخفيف اذ شرع مستترا وبدلا عما هو اشق منه والوضوء مبنى على التغليظ لانه لم
يشرع بدلا عما هو اشق بل هو واجب ابتداء ومنهم من لم يشترط ذلك اذا كانت العلة مناسبة ومنهم
من لم يشترط وان كان يتبعه لان المعتبر الجامع فاذا وجد صح الالحاق ومنها الا يتقدم شرع حكمه
على شرع حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية فيه لان الوضوء شرط للصلوة فلا يصح لان
شرعية التيمم متاخرة لانها بعد الهجرة وشرعية الوضوء قبلها وذلك لان ثبوت حكم الاصل كوجوب
النية في التيمم متاخر عن العلة التي هي كونه شرطا للصلوة فلو قيس الوضوء المتقدم شرعيته عليه
في وجوب النية لزم ثبوت هذا الحكم في الوضوء قبل شرعيته فيعدم حكمه على حكم اصله وعلته
المقارنة لحكمه فلا يصح الا ان يكون معرفة ثبوت حكم الفرع ماخوذة من حكم الاصل بعينه يصح ذلك الزاما
للخصم بانه يقول بحكم الاصل لهذه العلة فيجب ان يقول بحكم الفرع لوجود العلة ومنها

الاطراد وعدم النقض

وذلك اعم من ان يكون هو النص على حكم الاصل او غيره ومن ان يقتضي اثبات ما يثبته القياس او نفيه قال عضد الدين وغيره لانه اذا اشتمل نص حكم الاصل على حكم الفرع اجعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس ولكان القياس ضايعا وتطويلا بلا طائل مثاله في الذرة مطعوم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا قياسا على البر فيمنع في البر فيقولون قال النبي لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان الطعام يتناول الذرة كما يتناول البر وقد يقال على الوجه الاول انه يجوز ان يكون دلالته على احدهما اقوى فيكون بالاصالة اولى وعلى الثاني ان تعاضد الادلة مما يقوى الظن وقد ذكر في كتب الفقه اثبات الحكم الواحد بانواع من الادلة وكذا يكون القياس ضايعا اذا اثبت حكم الفرع بنص غير نص حكم الاصل ذكره العضد ايضا وقد يمنع بان تعاضد الادلة كما ذكرناه فايدة على ان النص الدال عليه ربما يكون محتملا عمه كالعام المخصوص ويسعى ان لا يحمل العموم على ظاهره بعد تقدم اشتراط عدم نص على حكم الفرع لئلا يكون هذا الاشتراط تكرارا والا ما في مقامه على ظاهره من عدم الاخلال والاعتماد على الاهمال بواسطة عد شروط الفرع المفصل ودرجها المكمل كما نعرف من الاشارة الى ذلك

مسئلة وشروط الحكم في الاصل **كونه حكما شرعيا لا لغويا ولا عقليا** لان المطلوب اثبات حكم شرعي للتبادر في علم الاصول ولذلك فلو كان في بيته شراب مسكر فهو حرام كالخمر كما يسمى خمرا او كما يوجب الاسكار كان باطلا من العول لخروجها عن الاستدلال والاختصار المطلوب في القياس اثبات حكم شرعي حتى يلزم كون الاصل حكما شرعا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة وقد مر انه وان جرى في العقليات فان ذلك خارج عن ما نحن بصدده وفايدة هذا الشرط تظهر فيما اذا قاس النفي فاذا لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ وهو حكم شرعي في الاصل بسببه بدون القياس بلا اجماع ولذلك نقول المناظر لا بد من بيان المقتضي للاصل وما ذلك الا ليكون النفي حكما شرعيا وقد يقال ان هذا شرط واحد ليس الا فان قوله لا لغويا ولا عقليا للتاكيد للقياس به انه لا فرق بين ان يكون حكم الاصل شرعيا او غير منسوخ او نحو ذلك مما مر من شروط الاصل في انه كما يسمى شروط الاصل التي هي في الحقيقة شروط الحكم كما مر بعد هذا من شروط الحكم وذاك من شروط الاصل توجيه من غير موجه وهو حكم باطل

مسئلة وشروط العلة ويعني بها ما يعلل به الحكم في الاصل منها الا تصادم النص او الاجماع فيكون ما نسبه في الفرع حكما على الفاعل كان تعلل حكم بالسهولة ويقاس عليه ان الملك يعتق في الكفارة لسهولته عليه بل يتعين عليه الصوم فان هذا الحكم مخالف للكتاب والسنة والاجماع ويشترط في المستنبطة خاصة انه لا يرجع حكما في الاصل عدما اسبابه النص لان المستنبطة انما يعلم من الحكم الذي اثبته الاصل فلو اثبت بها حكم في الاصل كان دورا خلاف المنصوصة فانها يعلم من النص فان قيل ~~...~~ بالنص مثاله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فعلل حرمة بيع الطعام بالطعام متفاضلا لكونه ربويا فيما يوزن كما في الذهب والفضة فوجب اشتراط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام كما في النقدين واشتراط التقابض زيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بالقياس والاجتهاد وعلى ما اذا كانت العلة منصوصة فانها بالنص وبعضهم لم يجعل مجرد

الزيادة نسخا بل اذا كانت منافية لحكم الاصل نسخها ويجوز غير المنافية له **ومنها ان لا تكون ذات وصف مقدر** على قول حيث قلنا بجواز تعدد الوصف **ما لا يمنع ولا تأثير له في الحكم** العلل بحسب اذا وجد عدم ذلك المقتضي في الاصل لم تعدم الحكم عنه وذلك لانه لا مناسبة ولا شبه بالمناسبة فهو وصف طردي ولا يعتبر اتفاقا مثاله ان يقول الحنفية في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا اموال المسلمين مشركون اتلفوا اموالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين فيقال دار الحرب لا تاثير له عند القائلين بذلك اصلا لان الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام في عدم ايجاب الضمان عندهم وليس المراد بتاثير العلة ان يكون باعثة لا مجرد امارة اعني ما يعرف الحكم ولا يكون باعثا لكن ما يعم ذلك فانه لا يصح ان يكون مجرد امارة لانها لا فائدة لها سوى تعريف الحكم وانما يعرف به الحكم اذا لم يكن منصوصا او مجمعا عليها لان النصوص عليها او الاجماع تصريح بالحكم ولا يتصور ان الحكم انما عرف بها واذا كانت مستنبطة فهي متفرعة على حكم الاصل لاستنباطها منه فلا يعرف الاصل لانه لو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور فلنا ان كون الوصف معرفا للحكم ليس معناه انه لا يثبت الحكم الا به بل كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص او اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدليله ويكون الوصف امارة بها يعرف الحكم الثابت خاصة في هذه المادة فلا اشتباه بالنص حرمة الخمر وعلل بكونها مما يعاقر فهو يعرف بالمسكرات ذلك امارة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من افراد الخمر وبهذا اندفع الدور والحاصل ان العلة يتوقف على العلم بثبوت حكم الاصل بدليله والمتوقف على ان العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية واما ما يقال من انها تكون للتوفيق بحكم الفرع فليس بشيء لان المعتبر انما علة لحكم الاصل يعني امارة عليه **ومنها** ان توافق الحكم و**لا يكون لها جهة ضعيف تغليظ** لعدم الملايمة سيما لان التغليظ انما يقتضي تغليظا والتخفيف تخفيفا فيرتفع طريق احدهما في الاخر ويبطل لاشتراطه ان ظهور مناسبة تعليل احدهما بالاخر يحتمل بلغة اعتبارا ويساويهما مثاله تعليل التكرار في التيمم مسنونا لكونه مسحا لان التكرار تغليظ والمسح تخفيف وكون التكرار في الغسل مسنونا بكونه غسلا لان الغسل تغليظ وانما يلايمه التكرار **ومنها ان تطرد** يعني انها كلما وجدت وجد الحكم وقد يقدم ما يحتاج اليه من التقرير لاقوال المشتغلة فيه والتحرير ولا يشتغل بالاعادة والتكرير **ومنها ان تنعكس** والانعكاس هو كلما عدم الوصف عدم الحكم **خلاف من جوز تعليل الحكم** الواحد **بعلتين** بعلتين او تعليل مختلفة كل واحدة منهما او بينهما فعلة بانتفاء الحكم فمن جوزه لم يشترطه ومن منعه اشترطه لانه اذا جاز ذلك صح ان ينتفي الوصف ولا ينتفي الحكم لوجود الوصف الاخر وقيامه مقامه واما اذا لم يجز ثبوت الحكم دون الوصف يدل على انه ليس علة له ولا امارة عليه ولا ينتفي الحكم بانتفائه لوجوب انتفاء الحكم عند انتفاء دليله اما على راي المصوبة فلان مناط الحكم عندهم العلم او الظن فاذا انتفيا انتفى الحكم واما على راي المخطئة فلئلا يلزم التكليف بالمحال لان الامتثال والاتيان بالفعل بدون العلم او الظن بالتكليف وتعلق الخطاب به محال ولان الباعث لازم للحكم اما بطريق الوجوب كما هو راي المعتزلة او بطريق التفضل كما هو راي الاشاعرة فينتفي الحكم عند انتفائه ولا يلزم انتفاء المدلول بانتفاء الدليل على الاطلاق ولا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء الصانع وانما يطلق النقيض يلزم انتفاء العلم او الظن بالصانع فانا نعلم قطعا ان الصانع لو لم يخلق العالم او يخلق فيه الدلالة لما لزم انتفاؤه قطعا **مذهب** وقد عرفت ان هذا البحث في الخلاف فرع جواز تعدد العلة فلنحرر ذلك مبحثا ولنشكل فيه وفيه مذاهب احدها يجوز بناء على انه لا يجوز لهما يجوز في المنصوصة دون المستنبطة وبعضهم عكسه ثم اختلف اهل المذهب الاول في الوقوع والجمهور على الوقوع وقال الجويني لم يقع لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فان اللمس والمس والبول والمذي والغائط امور مختلفة الحقيقة وهي علل مستقلة للحدث لثبوت

لاستلزام ثبوت الحكم بعد هذا اذا لم يوجد اولهما ولم يبق ضد اذ وجد صح

الحدث بكل منهما وهو معنى الاستقلال فان قيل المحقق توارد العلل لا توارد ها هنا لا بهما ولو بالترتيب
فالحدث بالاول او معا فالحدث بواحد غير معين قلنا ليس البحث سوى كون الحكم بحيث يكون له علل مستقلة
يقع بايها كان ولو سلم فبعد الاجتماع يقع بكل منهما على انه حقيقة لا مجاز للقطع بانه لو حلف لم يقع له حدث
البول مثلا حنث ولا يمنع ذلك كما لا يمنع اجتماع الادلة على مدلول لان العلل الشرعية ادلة المانع وان
لو جاز تعدد العلل المستقلة لكان كل واحدة منها مستقلة بالغرض غير مستقلة لان معنى استقلالها
ثبوت الحكم بها وحدها ولا يثبت بما بعدها وايضا فلنفرض التعدد في محل واحد في زمان واحد بان يمس
ويمس معا فيلزم التناقض اذ يثبت الحكم بكل بدون الاخر فيثبت بهما ولا يثبت بهما قلنا لا نسلم لزوم الامرين فان
معنى استقلالها ليس ثبوت الحكم بها في الواقع بل انها اذا وجدت غير منفردة وبذلك يندفع لزوم عدم استقلالها
وهو ظاهر وكذا لزوم التناقض عند الاجتماع فانه انتفى الاستقلال عند الاجتماع لانتفاء الاستقلال على تقدير
الانفراد وثبوت الاستقلال على تقدير الانفراد امر ثابت عند الاجتماع وتسميته بالاستقلال مجاز بمعنى انها
بحيث لو انفردت كانت مستقلة وهذا وان خالف ما قلناه من ان كلا منهما حقيقة علة مستقلة الا ان
مثل ذلك لا يبعد في مقام الجواب المحرر في المنصوصة فلا بعد في تعددها اذ لا مانع ان يعين الله لحكم امارتين
واما المستنبطة اذا اجتمعت اوصاف كل صالح للعلية حكما يكون كل واحد جزء العلة او الحكم بالعلية دون
الجزئية يحكم لعدم الاحتمالين في نظر العقل ولا نص يعين احدهما والا رجعت منصوصة وهو خلاف المفروض
قلنا اما اولا فمعارض بان الحكم بالجزئية دون العلية تحكم ايضا واما ثانيا فلانه لما ثبت الحكم بكل عند
الانفراد اقتضى العقل ان كلا منهما علة مستقلة عند الاجتماع لا الكل والا لما ثبت الحكم في حال انفرادها
فيحكم حينئذ باستقلال كل منها العاكس فالمنصوصة قطعية بمعنى ان الشارع نص كان ناصا له على
الحكم والقطع فيما عينه التعارض والاحتمال وهذا خلاف المستنبطة وانها لا تثبت بقطعيته فيمكن ان يكون
الباعث هذا كما يمكن ان يكون ذلك على السوا وقد يرجح كل بما ثبتت به من مسالك العلة فيحصل الظن بعلية كل منهما
قلنا ان المنصوصة ها هنا في مقابلة الاستنباط الا الظهور حتى يستلزم القطعية ولو سلم فتعدد البواعث جائز
فلا يكون في اجتماعهما تعارض حتى يلزم تعارض القطعيات الحق والامكان تعليل الحكم الواحد بعلتين من طريق
العقل غاية الظهور لكنه يمتنع شرعا والا لوقع ولو على سبيل الندور فاذا لم يقع فهو يمتنع في مثله
ولم يسبق الى طلبه طالب كقولوا الصحيح ان ذلك يمتنع شرعا ليس ممتنعا عقلا ثم لو ادعى فيما تقدم من امثلة
الحدث ان الاحكام متعددة لا انتقال ولذا فانه قد قيل اذا نوى رفع احد احداثه لم يرتفع الاخر قلنا لا
نسلم انه لم يقع ولم ينقل كما في الصور المذكورة واما اثبات التعدد في الحدث والمجوز لا يكفيه لانه مستقل
بدليل واذ قد عرفت ذلك البحث فهل يجوز عكسه وهو تعليل حكمين بعلة واحدة اما بمعنى الامارة فلا خلاف
في جوازه ووقوعه كغروب الشمس لجواز الافطار ووجوب المغرب واما بمعنى الباعث فقد اختلف فيه
والمختار جوازه لانه لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين كالسرقة فانها وصف مناسب للقطع تحصيلا
لمصلحة الزجر وللتغريم تحصيلا لمصلحة جبر نقص المال فالوصف السرقة والحكم القطع والتغريم والمصلحة
الزجر والجبر ولا بعد في اشتمال وصف واحد على مصالح جمة وكالزنا المثبت للجلد والتغريب لتحصيل الزجر
التام واما القول بتعذر الجواز فلا يخفى سقوطه بعد البيان بالامثلة ومن شروط علة حكم الاصل ان لا يكون
محل الحكم كتعليل تحريم الخمر بكونها تسمى خمرا او الا ما يعرف له في التحريم بحيث ان الاسماء بالغة لا باختيار
العباد والمصالح والمفاسد لا تجري ان تتبع اختيارهم ومنها ان لا يكون ثبوتها متأخرا عن ثبوت حكم الاصل كما يقال

بالامثلة

في عرق الكلب نجس كلعابه فينجس مثله فان النجاسة انما تحصل بعد الحكم بنجاسته لنا لو تأخرت
العلة بمعنى الباعث على الحكم لثبت الحكم من غير باعث وانه محال وبمعنى الامارة يلزم تعريف المعرف فان المفروض
معرفة الحكم قبل ثبوت علته هكذا قيل ويمكن ان يقال الامارات انما هي بمثابة الدليل الثاني بعد الاول ومنها ان لا يلزم
من التعليل بها بطلان الحكم المعلل بها فان كل علة استنبطت من حكم ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل لان
الحكم اصلها فان التعليل فرع الثبوت وبطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع فصحته مستلزمة لبطلانه ولو صح
لصح وبطل فيجتمع النقيضان مثاله قال صلعم في اربعين شاة شاة فعلل الحنفية بدفع حاجة الفقير فجوزوا القيمة
فقد افضى هذا التعليل الى عدم وجوب الشاة بل يتخير بينها وبين قيمتها ومنها اذا كانت مستنبطة
ان لا يكون لها معارض في الاصل بانه يبدي علة اخرى لا تحققها في الفرع من غير ترجيح والاحتمال التعليل بمجموعهما او بالاخرى
وقيد الحكم بالمستنبطة لان في المنصوصة لا ينتقل العلة الى المجموع او الى الاخرى وقد قالوا وكذا قد اخترنا جواز
تعدد العلل المستقلة فكان ينبغي ان لا يشترط عدم معارض في الاصل على انه لا معنى للمعارضة في اسباب الحدث
مثلا قلنا ان هذا الحصر من تعدد العلل اذ لا احتمال انه اذا كانت العلة هي المجموع او الاخرى لم يثبت في الفرع الحكم
الذي كانت تثبته الاولى فلهذا سمي معارضا لاختلاف صورة تعدد العلل ولنا هذا فيها ليس بلازم ولو سلم فانا انما
اردنا انه لا يشترط ذلك لكون العلة علة بلا خلاف ولا احتمال وقيل يشترط ايضا ان لا يكون لها معارض في
الفرع بان يثبت فيه علة اخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على اصل اخر فان المعارض يبطل اعتبارها وهذا غير مستقيم
فانه لا يبطل شهادتها بل يتوقف في مقتضاها كالشهادة اذا عورضت بشهادة فان احدهما لا تبطل الاخرى حتى
اذا رجح احدهما لم يحتج الى اعادة الدعوى والشهادة ويرد عليه ان التساوي ايضا يبطل الدليل وقيل الا يكون
لها معارض في الفرع مع ترجيح المعارض ولا اثر للمساوي لانه لا يبطل وانما يحوج الى الترجيح وهو دليل الصحة
بخلاف الراجح فانه يبطل ومنها ان يكون دليل العلة شرعيا والا لما كان القياس شرعيا حيث لم يثبت علته
بالشرع ومنها ان لا يكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع بخصوصه مثل ان يقيس الخارج بالقيء والرعاف
في نقضه الوضوء على الخارج من السبيلين ويعلل بانه خارج نجس فيمنع فيقول لقوله صلعم من قاء او رعف او امذى
فليتوضأ وضوءه للصلاة فان فيه تصريحا بالقيء والرعاف وحجة لانه على علية الخارج النجس انه ثبت الحكم
في الموضع المذكور ولا يشترك فيها الا الخارج النجس ووجه اشتراطه انه يمكن اثبات الفرع بالنص وهو
اعلى من القياس وايضا فانه رجوع عن القياس الى النص وقيل يشترط ايضا ان لا يكون دليلها متناولا لحكم الفرع
بعمومه مثل ان يقيس الذرة على البر في الربوية ويعلل بالطعم فيمنع المعترض علية الطعم فيقول القايس انه صلعم
رتب الحكم عليه وهو دليل العلية فمثل هذا التعليل لا يجوز لان دليل تعديته لحكم الفرع اذ النص يثبته وله
بعمومه والعدول عنه الى اثبات الاصل بالعلة ثم اثبات وجودها في الفرع ثم اثبات الحكم بها تطويل بلا فائدة
وايضا فانه رجوع عن القياس الى النص ويمكن ان يجاب بان النص العام ربما يكون مخصصا والمستدل
او المعترض لا يراه حجة الا في اقل الجمع فلو اراد ادراج الفرع فيه لعسر فيثبت به العلة في المحل ثم يعمم
الحكم في جميع موارد وجود العلة وايضا فقد يكون دلالته على العلية اظهر من دلالته على العموم كما يقول
حرمت الربا في الطعام المطعم فان العلية في غاية الوضوح والعموم في المفرد المعرف محل خلاف ظاهر
واما اشتراط عدم مخالفة العلة لمذهب صحابي لان الظاهر اخذه من النص ولاحتمال الا يرتفع الظهور فهو
غير مستقيم لجواز ان يكون مذهب الصحابي لعلة مستنبطة من اصل اخر وكذا اشتراط القطع بوجود العلة في الفرع نظرا
الى ان الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل غير صحيح بل يكتفى بالظن لانه غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل كما مر

مسئلة كون الوصف الجامع علة حكم حكمي غير ضروري ولا بد في اثباته من الطريق وله طرق
صحيحة وطرق سوى صحيحها فلا بد من التعرض لها ولما يتعلق بكل منها الا ما كان من ذلك قد تقدم فيكتفي
الكلام فيه فليحرر ذلك مجيبا معول وطرق العلة الصحيحة عند قوم ستة النص وتنبيه النص والاجماع
وحجة الاجماع والمناسبة والشبه واعني بالمناسب ان تعال المناسبة اذا لم يدل المنصوص عليه ونحوه على انها الطرق
التي يثبت عليه الوصف لا انه هو الطريق التي ثبت عليه بنفسه فنقول الطريق الاول هو النص الصريح وهو
ما دل بوضعه وهو مراتب منها وهو اعلاها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا او لسبب كذا او لاجل كذا او لكي
ومنها ما اتي فيه باحد حروف ظاهرة في التعليل نحو لانه كذا او بانه كذا او لاجل كذا او ان كان كذا وهذا دون
ما قبله لان هذه الحروف قد تستعمل لغير العلة كاللام للعاقبة مثل لدوا للموت وابنوا للخراب والبا
للمصاحبة والتعدية والزيادة وان للشرطية اي المروم من غير سببه على ما سيشبه في مسئلة العروس
العلة والسبب والشرط من ان ذلك هو معنى الشرط ولمجرد الاستصحاب وهو سوى امر على تعدد امر بطريق
الاتفاق وان حسبان بعدم ... كانه هو الاولى لانه من المرتبة الاولى فهو احرى ومنها ما دخل فيه الفا
في لفظ الرسول او في لفظ غيره مثل فانه ونحوها اما في الوصف مثل قوله زملوهم بكلومهم ودمائهم
فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا والحكمة في دخول
الفا تارة في الوصف وتارة في الحكم ان الفا للترتيب والباعث متقدم في التعقل متاخر في الوجود فجوز
ملاحظة تقدم الباعث في التعقل وتاخره في الوجود دخول الفا على كل من العلة او الحكم وهذا دون ما قبله
لان الفا انما تدل بحسب الوضع على الترتيب ودلالتها على العلية انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال
ومثال دخولها في لفظ غيرها في لفظ الشارع قول الراوي سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا النقل وشبهه
منه الفقيه وغيره لانه لولم تفهم ترتب الحكم على الوصف لم ينقله وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا
انه لا ينفي الظهور فان قيل الفا في هذا القسم داخلة في الحكم دون الوصف مع ان الراوي يحكي ما كان في الوجود
قلنا الباعث قد يتقدم في الوجود ايضا كما في وقعت عن الحرف حيا والثاني من طرق العلة تنبيه النص
وايما النص وهو ما لزم مدلول اللفظ فيلح ويفهم منه التعليل لا على وجه التصريح ولكون دلالة
التنبيه والايما ليست بحسب الوضع جعلناه مسلكا مستقلا عن النص وبعضهم جعل تنبيه النص قسما
من النص وقسيمه نظرا الى ان الدليل دلالته لفظية وان اضيفت الى النظر والاستدلال وهو انواع خمسة
احدها ترتب الحكم على الوصف الباعث المتقدم عليه في التعقل وترتب الباعث على حكمه الذي يتقدمه في
الوجود ومعنى ترتب الشي على غيره ترتب ذكره على ذكر ذلك الغير نحو قوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها
او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل الاملال هو الاملا ولغت الجمهرة املا وهو يسمى الاقرار
فدل ترتب الحكم وهو الاملا من الولي وهو الذي او الحدا ونحوها على الوصف وهو الضعف او السفه على ان
ذلك الوصف هو السبب في نيابة الولي عنه في الاقرار فحيث يرتفع الوصف يرتفع النيابة والا لكان الترتيب
عاطلا عن الافادة ولا نص لما سبق ومن ذلك قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو زملوهم بكلومهم
الحديث كما مر وعد هذا النوع من مراتب التنبيه جري على ما اختاره الاصحاب ولا مشاحة في ذلك اذ من جهة
كون الفا للترتيب بالوضع وان الشرطية لسببية الشرط بالوضع اختير عده من مراتب النص وايماء
سبب العلة فيهما الى النظر والاستدلال لهما استدلالية ومعنية ... وثانيها صدور حكم
منه صلى الله عليه وسلم جوابا عقب سماع واقعة عرضت عليه لبيان حكمها نحو ما قال الاعرابي هلكت واهلكت فقال ما ذا صنعت

قال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او عليك الكفارة جواب قوله واقعت اهلي في نهار رمضان
او جامعت اهلي وانا صائم على اختلاف الروايات فانه يدل على ان الوقاع علة للاعتاق وذلك ان عرض الاعرابي واقعته
عليه لبيان حكمها وذكر الحكم جوابا له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلا السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون
السؤال مقدرا في الجواب كانه قال اذا واقعت فكفر وقد عرفت ان ذلك للتعليل فكذا هذا لكنه دونه في الظهور
لان الفا هاهنا مقدرة وثم محققة ولاحتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني
ثم قيل ولا ينكلص اخلا السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة وان بعد فليس بممتنع واعلم ان مثل هذا
اذا حذف عنه بعض الاوصاف ويعلل بالباقي سمي تنقيح المناط فمثاله في قصة الاعرابي ان يقال كونه اعرابيا لا مدخل
له في العلة اذ الهندي وللاعرابي حكمهما في الشرع واحد ونحو ذلك كما مر بالبيان اقتران الصفة بحكم من الشارع حيث لا وجه
لذكر الصفة حينئذ الا قصد التعليل للحكم بها ولولا ذلك لكان ذكرها عديم الفائدة وهذا النوع ايضا خمسة
انواع الاول ان يعرف بالصفة نحو انه كما روي انه امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على ال فلان
وعندهم هر فقال انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم والطوافات نحو ان يكون المذكور دخوله سابقا هره
والهر كما عرفت السنور والجمع كدرد وقرده والانثى هره وجمعها هرر كقربه وقرب فكان يحتاج ان يذكر الضمير ولعل
الراوي او الناسخ وهم فحذف البا من هره الضمير لا ان يقال ان الضمير الى الهرة او اليها والى الهر لدلالة الهر
على ذلك جملة قد ورد الى بري الى قوله تعالى واخوانهم يمدونهم في الغي كيف حمله بضمير الجمع والجار اسمه في بعض
ذلك وان اخوان الشياطين فان الشياطين يمدونهم فحكم برجع الضمير في اخوانهم والواو في يمدونهم الى الشياطين
وانما لم يعد عن المفرد في قوله طائف من الشيطان ولعله ثم تكلم بذلك والرد هو ح فاشار الحمل لعدم
العارف هنا نبين الذكر والانثى والاصح انه ح قال انها ليست بنجس وهو الذي ذكره ثم في موضع اخر
من شرحه ولو لم يكن ذكر الطوافون السعيه او العاشه للتعليل لزم اخلا السؤال عن الجواب وتاخير
البيان وذلك بعيد جدا فحمل على التعليل دفعا للاستبعاد وقوله ثم في الشرح في هذا النوع وكذا في بقية الانواع الا
انه لو لم يكن للتعليل لتعطل عن الافادة فلا وجه لذكره غير مسلم وذلك يظهر بادنى تامل فان في ذلك ساير الحكمها
وهو تعدد البيان للاحكام وثاني انصافي ذلك والثاني ان يحكم في شي بخلاف ما ظنه بحال فيه لوصف اعرف
به نحو ما ورد من انه ثم سال ابن مسعود ليلة ورد عليه وفد الجن هل عندك ما نتوضى به فقال لا الا نبيذ
تمر فقال ثمرة طيبة وماء طهور فتوضى به فنبه على تعليل الطهورية بهذا الاسم الماء عليه رفعا لتوهم التحريم
للتوضي به لما يتوهم فيه من اثم لاحداث ملوحته والثالث ان يفرق بحكم نحو المدح والذم ويردان
في عرض ذكر الفعل نحو قوله ثم لعن الله اليهود اتخذوا قبور انبيائهم مساجد لا يقال انه فلولا انه
اراد التنبيه على علة لعنهم لم يكن لذكر ذلك وجه واعلم ان العرف وخصوصه قال الجوهري عرض الشي بالضم
ناحيته اي وجه جنبه والرابع ان يسال ثم انه عن حكم شي فيعد كوحكم نظيره منبها على ان النظير علة لكون
نظيره في المسؤل عنه كذلك علة لمثل ذلك الحكم نحو قوله ثم وقد سالته الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه
فريضة الحج فان حججت عنه اسقعه ذلك فقال ثم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت
نعم قال ثم فدين الله احق ان يقضي سالته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع
والا لزم العبث ففهم منه ان نظيره في المسؤل عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع واعلم
ان مثل هذا يسميه الاصوليون تنبيها على اصل القياس وهو كما ترى تنبيه على اصل القياس وعلى علة الحكم فيه وعلى صحة
الحاق الفرع بها فامثال العلة لكونه حالف فيه وروي ان عمر سال النبي ثم عن قبلة الصائم هل يفسد الصوم فقال ارايت لو تمضمضت

فالخبر عامه ثم يحتمه اى ان ذلك يفسد الصوم فقال لا فقد اختلف فيه فمسأله من ذلك القبيل فيه
على ان عدم ترتب المقصود على المقدمه عليه لعدم اعطائها الحكم المقصود لا يوقع كون المسئله نظير مدرك حكم
المضمضه وهو عدم الافساد ونبه على علته وهو عدم ترتب المقصود على المقدمه عليه لعدم اعطائها اياه
السرف عليها لتعلم ان القبله اصلا لا تفسد لعدم ترتب الوقاع عليها وليس من ذلك بل هو توهم عمر ان كل مقدمه
للمفسد فانه يفسد فنبه على ذلك بالمضمضه وليس ذلك تعليلا لمنع الافساد بكون المضمضه مقدمه للمفسد لنقض
اليه اذ ليس في ذلك ما يصلح علة لعدم الافساد وانما يصلح له ما يكون ما ينافي الافساد وكون ذلك مقدمه
للفساد لم يفض اليه لا يصلح لذلك غايته عدم ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد
وجوده كعدمه والخامس ان يسأله احمعن حكم الشيء فيسأله عن وصف فيه ثم يرتب الحكم على ذلك الوصف
فيؤذن بان الوصف علة ثبوته نحو قوله و قد سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف
قالوا نعم قال فلا اذن فنبه ان النقصان علة منع البيع وكونه مفهوما من الفاء واذن لا سابق لكم اذ لو قدرنا
اسقاطهما لم يفهم التعليل والسادس ورود النهي عن فعل وقد عين قد اوجب علينا فيه ما سابق لك
الفعل اذ يستفيد علة تحريمه كونه ما ينافي الواجب نحو قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة
فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فالنهي عن البيع بعد الامر بالسعي ينبه على ان العله في تحريم البيع حينئذ
كونه ما ينافي الواجب و خامسها الفصل بين حكمين بوصف بصيغة مخصوصه كالفصل بينهما بالشرط والا
ستدراك والصفه والاستثنا اما بالشرط فكذلك نحو قوله اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم وكذا قوله اذا اختلف
المتبايعان فليتحالفا وليترادا فنبه على التحالف بالاختلاف واما بالاستدراك فكقوله لا يؤاخذكم الله باللغو في
ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فقد فصل بالحكم بين اللغو والمعقوده واما الوصف فاما مع ذكر
الوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان واما مع ذكر احدهما فقط مثل القاتل لا يرث فانه لم يتعرض لغير
القاتل وارثه واما بالاستثناء فنحو فنصف ما فرضتم الا ان يعفون وبالغايه مثل لا تقربوهن حتى يطهرن
فقد فصل في الحكم بين الحيض والطهر واعلم انا في تفصيل مراتب الايما وتعريفها وتقسيمها الى تلك الاقسام
وتنويعها وكذا في تنويع امثله النوع الثالث امثلتها وتوزيعها واحد واحد والرصاص في اقتسامها ابوابه
اتباعا للمؤلف فانه ... اعرف من اشاره واشار الى ذلك التقسيم والتوزيع باعاده نحو لدلالتها على النوع
الذى عول عليه واحدا وعدل الينا عده من حماره البطال وهو الصحيح المختار هو اتحاد الرابط وعدم
اختلاف الضابط فيبسط جميع ذلك جهه وحده وهو ان التنبيه والايما امر ان الوصف المدعى كونه علة
حكم من الشارع لو لم يكن ذلك الوصف وطيئ علة الحكم الشارع لكان بعيدا من الشارع الاتيان بذلك الحكم فيحمل على
التعليل دفعا للاستبعاد فلذلك قد يكون الاتي من الشارع انما هو الوصف كما في حجر المهر ولا يكون الضابط جامعا
قلنا ان الحكم هنا في حكم المذكور وكلام الشارع اذ هو في قوه انما دخلت عليهم وعندهم المهر لانها السمع بحمس ويكون
جامعا واللام في الحكم للعهد اي الحكم المتقدم ذكره وهو المعرف بذلك الوصف وهذا اعم من الاتيان بهما معا
في لفظ الشارع تحقيقا او باخذهما مع بعض الاخر كما في قصه الاعرابي وحجر المهر فمال الى كون النظر للتعليل
ما ذكر في النوع الرابع من النوع الثالث ومال الى كون النص للتعليل ما عدا ذلك وغير بعيد ان يكون ضبط الايما
والتنبيه بتلك الضوابط المعدوده مفوتا على المسترشد ما يعنيه وتضييعا لوقته فيما لا يعنيه والا يحتاجه
ومن مراتب التنبيه ان يذكر الشارع وصفا مع الحكم مناسبا له نحو قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه فيه
ايما الى ان الغضب علة عدم جواز الحكم لانه يشوش النظر و يوجب الاضطراب ونحو اكرم الكرما واستخف باللوماء وذلك لانه عرف

من الشارع اعتبار المناسبه فيغلب على الظن من المقارنه مع المناسبه علل الاعتبار وجعله علة هذا
اذا ذكر الحكم والوصف جميعا فانه يسمى ايماء اجماعا وان ذكر احدهما فقط مثل ان يذكر الوصف صريحا والحكم
مستنبطا مثل واحل الله البيع فان حل البيع وصف له فذكر فعلم منه حكمه وهو الصحه او مثل ان يذكر الحكم
والوصف مستنبط وذلك كثير منه اكثر العلل المستنبطه مثل حرمت الخمر فقد اختلف في انه هل يكون تنبيها يقدم
عند التعارض على المستنبطه بغير تنبيه فقيل كلاهما وقيل لا شيء منهما وقيل الاول وهو ذكر الوصف يسمى
دون الثاني وهو ذكر الحكم والخلاف لفظي مبني على تفسير الايماء التنبيه فالاول مبني على ان التنبيه اقتران
الحكم والوصف سواء كانا مذكورين او احدهما مذكورا او الاخر مقدرا والثاني مبني على انه لا بد من ذكرهما اذ به
يتحقق الاقتران والثالث مبني على ان ايماء يستلزم الشيء يقتضي ايمائه والوصف كالحل يستلزم الحكم كالصحه
فيكون بمثابه المذكور فيتحقق الاقتران واللازم لا يقتضي اثبات الملزوم فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يتحقق
الاقتران **مسئله** و الطريق الثالث من طرق العله الاجماع وهو ان يجمع في عصر من الاعصار
على جواز تعليل الحكم بعله معينه والطرق فيها كما تقدم واثبت بعض ان لفظه وجوب في عبارتها لا يقال الاجماع على
العله بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف واثبات القياس لانا نقول لا يتصور ذكره في مثله حيث كان
الاجماع ظنيا كالثابت بالاحاد والسكوتي او كان ثبوت الوصف في الاصل او في الفرع ظنيا وادعى الخصم معارضا
في الفرع **مسئله** ما تقدم كلام في الاجماع وهذا هو الكلام في الطريق الرابع من طرق العله وهو
بحثه وهو ان يستعين للاجماع على التعليل لحكم على سبيل الجمله فقط من دون ان يتعين على
تعيين العله والامكان هو الطريق الثالث ثم يحصر الاوصاف الموجوده في الاصل الصالحه للعليه في عدد
ثم يبطل التعليل بكل وصف من تلك الاوصاف الا ما يدعى انه العله واحدا كان او اكثر فيتعين كونه علة للحكم
مثاله ان نقول في قياس الذره على البر في تحريم التفاضل قد اجمع على ان تحريمه لعله ثم يبحث عن العله
فيبحث عن اوصاف البر فما وجد ثم ما يصلح علة للربويه في بادي الراى الا الطعم او القوت او الكيل لكن الطعم
والقوت لا يصلح لذلك عند التامل لجريان تحريم التفاضل في النوره مثلا مع انها ليست بمطعومه وفي الملح مع انه
ليس بقوت فيتعين الكيل قال ع واما سمي هذه اجماع لانه يرجع في تعيين ما يدعى انه العله الى الاحتجاج عليه
بالاجماع على انه لا بد له من عله انتهى وهذا اغتر به اصحابنا من طرق العله والقول الحق الواضح وهو الا انصاف
والعدول عن اتهام كاهل النقض والاعتساف انما نسب عليه الموعى للتقسيم وهو حصر الاوصاف
ثم السبر وهو ابطال البعض وذلك ظاهر عند التحلي بالتامل والانصاف الا انما احتيج الى الحصر والابطال لا الى
المناسبه والشبه للاجماع من الفقها على ان كل حكم لا بد له من عله على سبيل الشمول لا على جهه الخصوص
كما يؤذن به كلام المص والجوهره ولو كان مجرد الاجماع على تعليل الحكم مستقلا باثبات العليه كما نص عليه المص
في شرحه وغيره من اصحابنا لاستغنى عن ذلك ولم يحتج الى تلك المسالك وهو خلاف المعلوم وقد عرفت ان
الطريق انما هو السبر والتقسيم وبهذا يتجه انه ينبغي ان يعد من المسالك ولا يستقيم المهم الا ان يلجأ الى توفيقه
على كون الحكم الذي يبحث عن عله معللا ولتضمنه بذلك وجه قدم ما يدل على اعتباره في الشرع وكونه دليلا على
العليه وكذا غيره من المناسبه لانه لا بد للحكم من عله لو لم يحصل احدها الاجماع على ذلك لمجرد بيان العليه لا دليل ما
العليه و ... قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمه للعالمين فظاهر الايه العموم فيفهم منه رعايه مصالحهم
فيما شرع لهم من الاحكام كلها اذ لو ارسل بحكم لا مصلحه لهم فيه لكان ارسالا لغير الرحمه لانه تكليف بلا فايده

في الف ظاهر العموم ولو سلمنا اسفا قولنا لابد للحكم من علة فالتعليل هو الغالب على احكام الشرع وذلك
لان تعقل المعنى ومعرفة انه مفض الى مصلحة اقرب الى الانقياد من التعبد المحض فيكون افضى الى غرض الحكم
وذلك يقتضي حمل الحكم الذي نريد اثبات علة مناسبة له على كونه معللا بما يصلح باعتبار شرعيته لان
الحاق الفرد بالاعم الاغلب واعتبار الحكم الافضى الى مقصوده هو الغالب على الظن ثم اذا ثبت ظهور علية
وصف بشيء من المسالك وحصل ظن عليته وجب اعتبارها والحكم بها للاجماع على وجوب العمل بالظن في علل
الاحكام الا ان ذلك في المناسبة لا يتوقف على كون الحكم الذي يحتج فيه معللا بل مجرد المناسبة كاف في
ظن العلية بخلاف مسلك السبر وتخريج المناط ولما علم اعتبار الشارع لهذا الطريق وله شقان حصر الاوصاف وحذف
بعض الاوصاف فلنحرر ذلك بحثا ونتكلم فيه فنقول اما الاول ففيه بحثان احدهما انه يكفي في بيان
الحصر اذا منع ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف فيقال لعله لم يبحث فبحث ووجد ولم يذكر
ترويجا للكلام وانه لم يجد ولا يلزم عدمه فلما عدالته وديانته يقتضي انه يصدق فيما قاله وذلك
مما يغلب ظن عدم غيره لان الاوصاف العقلية والشرعية مما لو كانت لما خفيت على الباحث عنها او يقول
ان الاصل عدم غيرها فان بذلك يحصل الظن المقصود ولا سيما ان المعترض اذا لم يبد وصفا اخر مثل كون
البر مقتوتا فالمستدل ان ابطله فقد سلم حصره وكان له ان يقول هذا مما علي في بادي الراي انه لا يصلح
فيما ادخله في حصري والا فاما ان يمنع الحصر قطعا بل قال اما وجدت او ظن العدم وهو فيه صادق والاستدلال
لزم انقطاعه كما ان المجتهد اذا ظهر له وصف اخر فان ظهر بطلانه فذاك والا رجع عما حكم وعمل بما يقتضيه
لانه ادعى حصرا ظهر بطلانه واما البحث الاخر هو حذف بعض الاوصاف في ابطال كونه علة ولا بد له
من طريق وهو ما يفيد ظن عدم العلية وللحذف طرق احدها الالغاء وهو ان يثبت الحكم في الصورة التي
ثبت بالمستبقى فقط ليحصل الظن انه لا مدخل للوصف المحذوف في العلية وان الوصف المستبقى مستقل بها
لثبوت الحكم عند ثبوته دون وجود المحذوف ولم يوجد المانع ان يكون الوصف طرديا من جنس ما علم من الشارع
الغاؤه اما مطلقا كالاختلاف في الطول والقصر اذ لم يعتبر في القصاص ولا الكفارة ولا العتق ولا غيرها فلا يعلل
به حكم اصلا الثالث ان لا يظهر له وجه مناسبة ويصدق عنه لانه عدل بحث على الطرق التي يعرف بها الا
حيره فان قال للمعترض بحثت فلم اجد للمستبقى مناسبة تحقيق اشتغل المستدل ببيان مناسبة المستبقى فقد
خرج عن طريقه الى طريق اخر هو تعيين العلة بالمناسبة وهذا انقطاع على ما كان فيه من الطريق وان تكلما بعلية
المستبقى وعدم علية المحذوف كان بحثا باطلا فيقبل القول بالتعارض ولزم المستدل ترجيح الوصف الحاصل من سبر
المعترض في وجوه الترجيح في بابه ومما يرجح به وصف المستدل كونه موافقا لتعدية الحكم او كون وصف
المعترض موافقا لعدم التعدية لان التعدية اولى لعموم حكمها وكثرة فائدتها وكذا كونه اكثر تعديا فالمكثر **مسألة**
الطريق الخامس للعلة المناسبة وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الوصف
لا بنص ولا بغيره كالاسكار للتحريم فان النظر في المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الاسكار مناسبا لشرع
التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر الى ذاته مناسب لشرع القصاص واعلم ان المناسب يقتضي ما ذكرنا
هو الوصف الذي يعرف عليته بمجرد ابداء المناسبة لا يشترط لا بعين ونحو الاصطلاح على ما هو اعم من ذلك
وهو الوصف الذي يحصل عقلا ... شرعية الحكم ... الا كونه باعثا على الحكم بمعنى ان يحصل
من ترتب الحكم عليه ما يكون مقصودا من شرعية الحكم وذلك اما ان يعرف كونه مناسبا او عرف كونه مناسبا

٨٠
بل كان دورا وانما قلنا انه لم يصرح فيه بالظهور والانضباط وذلك يحتاج الى تعريفه وقال ابن الحاجب
هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا اي للعقلاء لا للشارع والا لزم
الدور المذكور انفا والمقصود اما حصول مصلحة وهي اللذة ووسيلتها او دفع مفسدة وهو الالم ووسيلته
وكلاهما نفسي وبدني دنيوي واخروي وانما كانت هذه الامور مقصودة للعقلاء لان العاقل اذا خير اختار المصلحة
ودفع المفسدة وما كان كذلك فانه يصلح كونه مقصودا قطعا واحترز بقوله عقلا عن السمعية وبالظاهر والمنضبط
عن الخفي والمضطرب لان العلة لا بد ان تكون معرفة للحكم واذا كان الوصف خفيا او غير منضبط لم تعرف فكيف
تعرف به الحكم فيما يصلح معرفا لا بد ان يكون ظاهرا منضبطا فالوصف الذي يحصل المقصود من ترتب الحكم عليه
ان كان ظاهرا منضبطا اعتبر عليه والا اعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف الذي يحصل المقصود من ترتب
الحكم عليه ملازمة عقلية او عرفية او عادية بمعنى ان ذلك الوصف يوجد بوجود ملازمه الظاهر المنضبط فيجعل
الملازم معرفا للحكم ويعبر عنه بالمظنة مثاله المشقة فانها مناسبة لترتب الترخص عليها لحصول المقصود الذي هو التخفيف
ولا يمكن اعتبارها بنفسها اذ هي غير منضبطة لانها ذات مراتب تختلف بالاشخاص والازمان فلا يناط الترخص بكل
ولا باعتبار البعض بعينه فنيط الترخص بما يلازمه وهو السفر ومثل القتل العمد العدوان مناسب لشرع القصاص
لكن وصف العمدية خفي لان القصد وعدمه امر نفسي لا يدرك شيء منه فنيط القصاص بما يلازم العمدية من افعال مخصوصة
يقضي في العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجارح في المقتل **فرع** ويسمى هذه الطريق **تخريج المناط** لانه ابدا
مناط الحكم ويسمى اخالة لانه بالنظر اليه يخال علة اي يظن وشارح ... صدق الفرعية على بعض الاقسام او عليها وعلى
التقسيم الا انه لا مشاحة في مثل ذلك واعلم ان المناسب ينقسم باعتبار افضائه الى حصول المقصود وباعتبار
نفس المقصود وباعتبار اعتبار الشارع وها نفتح بعون الله الكلام فيها ونسوق تقسيمه اقسامها لتنقيح
المحتاج اليه في هذا الباب وان جر ذلك الى طرف من الاسهاب وذاب ناظر كتب الاطناب والاقتصار على نشر ما تضمنه الكتاب
وسلم حجاب حجبه ... الاهاب على ان المقر ... الاشارة اليه متواضع الطالب على ما عول عليه ابن الحاجب
من رعاية التهذيب وحسن الترتيب والتهذيب متجافين عن كثير تحريف عبارة شارح مختصر المحقق مجانبين عن اهمال
ما نبه عليه محشي شرحه المدقق فيما نذكره نعول عن الابتداع ونعلو من حضيض الاختراع ونحترم كل من ابواب المالكي منغمس
ومن شارع معروف وملتمس ولا ذنب للافكار ان ترتيبها اذا احتسبت لم تسمع باحتشادها
سبقت بافراد المعاني والفتح والطرق الالفاظ بعد شرادها اذا حاولنا اختراع بديعه حصلنا على سرقتها وتعادها
اما الاول فيها حصول المقصود من شرع الحكم خمسة اقسام اولها ان يحصل يقينا كالبيع للحل ثانيها ان يحصل
ظنا كالقصاص للانزجار فان الممتنعين اكثر من المقدمين هذا ... ثالثها ان يكون حصوله وعدم
حصوله متساويين كحد الخمر للزجر فان عدد المقدم والممتنع متقاربان رابعها ان يكون الحصول موهوما كنكاح
الايسة لتحصيل غرض التناسل فان عدد من لا نسل منهن اكثر من عدد من تنسل وهذا ادنى من نسلك الحصول في موهومه
وقد انكر والمختار الجواز لان البيع مظنة الحاجة الى التعاوض وقد اعتبر وان انتفى الظن في بعض الصور كمن اشترى
او ظن عدم الحاجة فان بيع الشيء مع عدم ظن الحاجة الى عوضه لا يوجب بطلانه اجماعا وكذلك السفر مظنة
للمشقة وقد اعتبر وان ظن عدم المشقة كما في الملك المرفه الذي يسافر على المحفة في اليوم نصف فرسخ
لا يصيبه ظما ولا نصب ولا مخمصة فالحصول نفسه في المثال الاول مساوٍ وفي الثاني في الحصول ارجح ومع
ذلك فقد اعتبرت المظنة فعلم انه لا عبرة بالحصول في كل جزئي وانما المعتبر الحصول في جنس الوصف خامسها
ان يكون المقصود فائتا بالكلية مثاله جعل النكاح مظنة لحصول النطفة في الرحم ثم يترتب عليها الحاق الولد بالاب فاذا

وإذا تزوج مشرقي بمغربية وقد علم قطعاً عدم تلاقيهما فهل يلحق به الولد وهو قول الحنفية وهو في المشرق والمرأة بالمغرب
مع العلم بعدم حصول النطفة في رحمها قطعاً فمثل هذا لا يعتبر عند الجمهور لأنه لا عبرة بالمظنة في معارضة
المئنة ومن اعتبره نظر إلى ظاهر العلة من غير التفات إلى ما تضمنته من الحكمة وأما الثاني فبحسب ما له وهو
بحسب المقاصد منه والمقاصد التي ترجع إليها الأحكام ضربان ضروري وغير ضروري الضرب الأول
الضروري وهو قسمان ضروري في أصله ومكمل للضروري القسم الأول الضروري في أصله وهو أعلى المراتب في
إفادة ظن الاعتبار كالخمسة الضرورية التي ... في كل ملة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال
فالدين بقتل الكفار والنفس بالقصاص والعقل بحد المسكر والنسل بحد الزنا والمال بحد السارق وقاطع الطريق
القسم الثاني المكمل للضروري وذلك كحد قليل المسكر وهو لا يزيل العقل وحفظ العقل حاصل بتحريم المسكر
وإنما حرم القليل للتتميم والتكميل لأن قليله يدعو إلى كثيره لما يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه
إلى أن يسكر ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه الضرب الثاني غير الضروري وهو ينقسم إلى حاجي وإلى غير
حاجي القسم الأول الحاجي وهو أيضاً ينقسم إلى قسمين حاجي في نفسه ومكمل للحاجي فمثال الحاجي في نفسه البيع
والإجارة والقراض والمساقاة فإن المعاوضة في كل واحد من هذه العقود ليست بحيث لو لم يشرع لأدى إلى فوات
شيء من الضروريات الخمس إلا أيضاً ليست في مرتبة واحدة فإن الحاجة تشتد وتضعف وبعضها آكد من بعض وقد يكون
بعضها ضرورياً في بعض الصور كالإجارة في تربية الطفل الذي لا أم له ترضعه وكشراء المطعوم والملبوس فإنه
ضروري من قبيل حفظ النفس ولذلك لم يخل عنه شريعة وإنما أطلقنا الحاجي عليها باعتبار الأغلب ومثال
المكمل للحاجي وجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل في الولي إذا زوج الصغيرة فإن أصل المقصود من شرع النكاح
وإن كان حاصلاً بدونهما لكنه أشد إفضاء إلى دوام النكاح وهو من مكملات مقصود النكاح القسم الثاني غير
الحاجي وهو ما لا حاجة إليه لكن فيه تحسين وتزيين وسلوك منهج أحسن من منهج كسلب العبد أهلية الشهادة عند
بعضهم وإن كان ذا دين وعدالة يغلب على الظن صدقه ولو جعلت له أهلية الشهادة لحصلت مصلحة مثل ما يحصل
للحر ولم يكن مفسدة أصلاً ولكنه سلب ... لنقصه عن المناصب الشريفة ليكون الجري على ما ألف من محاسن العادات
أنه يعتبر في المناصب المناسبة فإن السيد إذا كان له عبد ذو فضائل والحر دونه فيما استحسن فإن يفوض العمل
إليهما بحسب فضلهما فيجعل الأفضل للأفضل وإن كان كل منهما يكفي القيام بما يقوم به الآخر وأما الثالث
من تقسيمات المناسب وهو بحسب اعتبار الشارع فالمناسب بهذا الاعتبار أربعة أنواع مناسب مؤثر ومناسب
ملائم ومناسب غريب ومناسب مرسل وذلك لأنه إما معتبر شرعاً أو لا أما المعتبر فإما أن يثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم بنص
أو إجماع كتعليل الحدث بالمس الثابت بالنص وتعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالإجماع أو لا بل يترتب الحكم على وفق
المناسب له بأن يثبت الحكم مع الوصف في محل واحد كالتحريم للإسكار ثبتا معاً في محل واحد وهو الخمر فإن ثبت بنص
أو إجماع فذلك لا يخلو إما أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس
الحكم أو لا فإن ثبت فهو الملائم وإن لم يثبت فهو الغريب وأما غير المعتبر لا بنص ولا بإجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه
فهو المرسل والذي يعبر عنه بالقياس المرسل وهو ينقسم أيضاً إلى ثلاثة أقسام على ما سنعرفه فصار
أقسام المناسب أربعة مؤثراً وملائماً وغريباً ومرسلاً ولا معنى لإعادة ما ... كل قسم بما نعلمه في المتن
لظهور المعنى فيكون عيناً فالأول وهو المناسب المؤثر ما ثبت اعتبار عينه بنص أو إجماع أو نسبة بنص أو جنسه
... وقد يقال إن هذا الحد ليس بمانع لانطوائه على الملائم فإنه كذلك أعني ... عليه يذكر مع ما فيه
من الإحالة لذكر المناسبة في حد المناسب أن يوصف بهم المحدود عليه أو العبث ... عليه وأيضاً فقد علمت

أنه لا يتوقف العلة بعينها بحجة الإجماع فضلاً عن أن يكون الوصف في أعلى طبقات الاعتبار فالأولى أن يقال
في تعريفه ما ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في عين الحكم فيكون جامعاً مانعاً إلا أن ... الذي ورد به النص وإن
كان قريباً بالذكر والاعتبار لكن لم يخص النص إياه طوينا ذكره مراعاة للاختصار فذلك إنما يرد ذلك لو أراد بالمؤثر
ما أراده ابن الحاجب وذلك غير متجه ولا أدب لا خلاف في الاصطلاح لتعامل هذه الأقسام بحسب الاصطلاحات ولعله
اختار غير ذلك قلنا سياق التفصيل والتقسيم ... في ذلك البحث القويم وذلك لا ... في حق
الفهم والثاني وهو الملائم ما لم يثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم إلا بمجرد ترتب الحكم كما في المؤثر بل يترتب الحكم
على وفقه لكن العمل ... على الوصف بأنه الباعث على الحكم وهو ... المقتضى الشرع في ... لذلك المحل ود...
بأن يكون قد ثبت بنص أو نسبة بنص أو إجماع أو بحجة إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم
أو اعتبار جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم ولو قيل في تعريفه ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم
بمجرد ترتب الحكم على وفقه لكن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في
جنس الحكم لكان كافياً لا ... غير مخل جامعاً مانعاً ... عن الحشو الذي لا يفيد ولعل
الكلام أمثلة لثلاثة بحسب نوعه لأنه إما أن يكون ما ثبت بنص أو إجماع تأثير عين العلة في جنس الحكم كالتعليل
بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية فإذا قيل ثبت للأب ولاية النكاح على الصغيرة كما ثبت له
عليها ولاية المال بجامع الصغر فإن الوصف وهو الصغر أمر واحد ليس بجنس تحته نوعان والحكم الولاية
وهو جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال وهما نوعان من التصرف وعين الصغر معتبر في جنس حكم الولاية
بتنبيه الإجماع على الولاية على الصغير في المال على ذلك أن الإجماع على اعتباره في ولاية المال إجماع
على اعتباره في جنس الولاية فقد ثبت الولاية مع الصغر في المحل وإن وقع الاختلاف في أن عين ولاية النكاح للصغر
أو للبكارة أو لهما جميعاً وأما اعتبار الصغر في عين ولاية النكاح فإنه إنما ثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه إما
إن أريد بتنبيه الإجماع دلالته على اعتبار الصغر في عين ولاية النكاح بالإجماع ... إذ لا قائل بذلك ... دلالة
اللفظ ولو سلم كان يعول ... لذا الغرض أنه إنما ثبت اعتبار عينه في جنس الحكم بمجرد ترتب الحكم على وفقه
والمراد بذلك كان لغواً حيث يوهم الخطأ والواجب طرحه لأنا نقول إنه لم يقع الإجماع على أن ولاية المال للصغر
فيكون ذكر التنبيه إما حشواً أو ... أن تكون ولاية النكاح أيضاً للصغر وإنما وقع على ثبوت الولاية في المال على الصغير
وهو يعلم من ذلك بطريق التنبيه والإيماء أن العلة إنما هو الصغر كما لو نص على ذلك لعدم ما يصلح فإذا أو اعتبر بنص
أو إجماع جنس العلة في عين الحكم كالتعليل في حمل الحضر حال المطر على السفر في رخصة الجمع
فإذا قيل يجوز الجمع في الحضر مع المطر قياساً على السفر بجامع الحرج والحكم رخصة الجمع وهو واحد والوصف الحرج وهو
جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع وبالمطر وهو التأذي به وهما نوعان مختلفان وجنسه
فإن جنس الحرج معتبر في عين رخصة الجمع في السفر فإن ... إنه
أنه علة رخصة الجمع فيه هو حرج السفر فقط فإن ... الحرج وهو المشقة وصف غير منضبط لما ...
ولذا لم يعلل به القصر ولا يطلع عليه قلنا ... في الجمع ... جوازه سفراً وحضراً إذ لم يمنع منه
مانع سوى خلاف القصر فإنه لو اعتبر فيه المشقة لصادمت الإجماع على عدم جوازه حضراً عند حصول الحرج
أو اعتبر بنص أو إجماع جنس العلة في جنس الحكم كالتعليل بالقتل العمد في حمل المثقل على المحدد في
القصاص فإذا قيل يجب القصاص في القتل بالمثقل قياساً على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمد عدوان
فإن جنس الجناية معتبر في جنس القصاص وذلك لأن الحكم هو مطلق القصاص وهو جنس يجمع القصاص في النفس

وهو ما لا يعد والملحق في ان اعتبار عين العلة في عين الحكم والنوع في الجنس فقط

وغيرها كالاطراف الدين والدخل وغيرها من العرف كالقطع الانف والوصف جناية القتل العمد العدوان وانه جنس عم الجناية في النفس وفي الاطراف وفي المال قال سعد الدين وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص بالنص والاجماع في النفس ليس بالنص او الاجماع بل بترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم دون المؤثر ووجهه انه لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك وحده او مع قيد كونه المجرد فهذه انواع الملائم وامثلتها واما الثالث وهو الغريب فهو ما لم يعهد له اعتبار في الشرع وهذه القسمة في عامة الفصول وعليها الاول الخلاف في التعريف يدور على الاول ان يقال ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتب الحكم على وفقه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف او جنسه في عين الحكم او جنسه كما مثل السيد على الحمل فنسب بينه الجهة كما ثبت في الخمرة الاسكار المسكر الملائم علة التحريم كالاسكار على تقدير عدم النص على ان الاسكار هو العلة في تحريم الخمر والنص عليه وهو النحو الحمر فانه لم يوجد لما سكار في الشرع علة في تحريم شيء على هذا التقدير بل ثبت بمجرد المناسبة اعتبار الاسكار في التحريم حفظا للعقل بمجرد ترتب الحكم على وفقه ولا يكون مرسلا لكنه غريب من جهة عدم النص او الاجماع على اعتبار عينه او جنسه في عين التحريم او جنسه وكالتعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد في حرمان البات فرضه وهو من يطلق امرأته في مرض موته بائنا لئلا ترثه على القاتل عمدا بالمعارضة بنقيض قصده حتى يصير الحكم سوى المنسوب المحرم للقاتل فالاصل القاتل عمدا والفرع البات في مرض موته والحكم في الاصل مقارضته بنقيض قصده وهو ان ثبت محكم بعدم ارثه وفي الفرع المعارضة بنقيض قصده وهو عدم ارثها محكم بارثها والجامع بينهما كونهما فعلا محرما لغرض فاسد وقد ثبت اعتباره بترتب الحكم عليه وان لم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه او جنسه في عين الحكم او جنسه فكان مناسبا غريبا وهذا المثال صحيح الاول بخلاف ولا نص فان المثال لا يراد بعينه ولكن للتفهيم وانما كان تقديريا لان النص وهو قوله كل مسكر حرام يدل بالايماء على اعتبار عينه في عين الحكم فهو داخل من قبل المؤثر في الحقيقة واما الرابع هو المناسب المرسل فهو ما لم يشهد الشرع ولا عينه في محل الحكم المفروض بوقوع الالغاء فيه ولا في محل حكم غيره يكون من جنسه وقد يقال ان هذه الحقيقة ليست سابقة لدخول المناسب الغريب فانه لم يثبت فيه بالشرع شيء من ذلك كما يدل على ان ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتب الحكم على وفقه فانه مناسب مرسل ولئن يصح فان ذلك هو المناسب الغريب واما المناسب المرسل فما لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم اصلا لا بنص ولا اجماع ولا بمجرد ترتب الحكم على وفقه وهذا هو الحقيقة المجردة للمناسب المرسل ولسامل كم ان المناسب المرسل انواع ثلاثة لانه اما ملائم او غريب وملغى فالاخير مطرح اتفاقا والاول وهو الملائم منه مختلف فيه والصحيح للمذهب اعتباره وانه من الجهات التي يتوصل الى الاحكام الشرعية بها واعتباره والتوصل به الى ذلك هو ايضا قول كل من كان له فيه ادنى تحقيق لكن قيل انه نسب الى الامام مالك وهو القول بجواز قتل ثلث من الامة لاصلاح بقية الثلثين وتردد في اعتباره وعده من الطرق الموصلة الى الاحكام وصرح الجويني والغزالي بقوله الا انه شرط الغزالي في قوله شروطا بلفظه كون المصلحة ضرورية قيل وهي ما يكون مفتقرا في بقاء الروح يعني مع عدم مراعاة تلك المصلحة لصاحبه وهو ما يكون منها لحفظ الاموال والاعضاء والاعراض الى غيره كذلك مما يحتاج ويتضرر بفقده ولا يموت بها لكن الارواح حيث لم يراع تلك المصلحة وكلية لا جزئية مختصة ببعض وقطعية لا ظنية كما اذا تترس الكفار الصائلون باسارى المسلمين اذ اعلم انهم ان لم يرموهم استاصلوا المسلمين المتترس بهم وغيرهم وان رموا اندفع قطعا بحيث ... بهم ... وان افضى الى قتل الترس لما فيه من دفع المفسدة الكبرى اذ ذلك ملائم لتصرفات الشرع لانه قد روعي فيها دفع المفسدة الكبرى بفعل المفسدة اليسيرة كقطع اليد المتآكلة والفصد

والفصد والحجامة لسلامة الجسد فلو اهل قلعة تترسوا بالمسلمين فانه لا يحل الرمي لعدم الضرورة وكذا رمي بعض المسلمين من السفينة في البحر لنجاة بعض وكذا اذا احتيف الاستيصال لا يقينا وسياتي لهذا اشات في باب السبر من كتاب الاحكام ولا بد من معرفة كل من افراد المرسل حقيقة وتفصيله عن غيره فاما الملائم من المرسل فهو ما لم يثبت له اعتبار جملي في الشرع بعين حكمه مطابقا لبعض مقاصد الشرع الجملية كما سيأتي بيانه ولكنه غير معين عليه ومعنى عدم تعيينه انه لم يثبت في الشرع اعتبار عينه او جنسه في عين الحكم او جنسه وانما ثبت له اعتبار جملي فقط واستخبر بان ذلك هو معنى الغريب المناسب ويكون هذا الحد هو الذي ذكره بعض المحققين في حقيقته انه ما لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم اصلا لكن علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والغريب هو ما لم يثبت له ذلك للاعتبار في الشرع لا جملة ولا تفصيلا لكن العقل يستحسن الحكم لاجله ... واثبت بعلم ان نفي اعتبار الشرع فيهما على حالة لا يكون كل لا بد من نفي اعتبار عينه في عين الحكم ايضا بالفعل ليتمايز عن الغريب المناسب وان قوله ولا نظير له في الشرع زيادة لا يحتاج اليها وهو تحديد المحدود بمثل ذلك كله الا حسن فيه ان يقال هو ما لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم اصلا ولم يعلم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم وهذا المعارض المناسب لم يرجحه في مرضه لئلا ترث بنقيض قصده هنا على القاتل عمدا فان الشرع لم يشهد على ان ذلك هو العلة لا في القاتل ولا في غيره وضعف السنة هنا في هذا الغريب جنسه في غيره ... فانه يشتبه في فرع غير عليه امثلة كالاسكار في ذلك المثال وقد يقع وجود الفارق فان المعارضة بنقيض القصد هو العلة وهي بعينه في الفرع ولذا مثل به بل هو المثال الحقيقي للغريب غير المرسل على ان هذا الوصف قد اعتبر في الشرع لورود القاتل لا يرث فما باله يختلف حاله على حسب اختلاف التمثيل والتعبير ويطرح هنا هذا هو المحكي من غير دليل ليت شعري ما العدول عن ذلك وهل له غير التمثيل واما الملغى فهو ما صادم النص وان كان مستحسنا في نظر الشرع كايجاب الصوم شهرين متتابعين ابتداء على الملك المجامع في رمضان عن الاعتاق في كفارة الظهار والوقاع في رمضان على المظاهر والمواقع الذي العتق ايسر عليه واسهل له من الصوم بحسن الزجر موجود في الشرع لكن النص هنا وهو قوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين وكذا الاجماع منع العدول الى الصوم واعتباره مع التمكن من العتق ولا يخفى ان لفظة حسن الاولى لم يقع موقعها اللهم الا ان يكون معه كمثل في قولهم ملك لا يحل فيه انه لا يحل فيكون بغير له نظير في الشرع ولا ما وقع ما ذكرنا لكم ان جنس الزجر موجود في الشرع وبالجملة فايجاب الصوم ابتداء على المعين مناسب تحصيلا لمقصود الزجر لكن لم يثبت اعتباره لا بنص ولا اجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه فهو مرسل ومع ذلك فقد علم ان الشارع لم يعتبره اصلا ولم يوجب الصوم على المعين ابتداء في احد وقد روي ان بعض العلماء قال لبعض الملوك وقد جامع في نهار رمضان صم شهرين فانكر عليه فقال الوامرته باعتاق رقبة لسهل عليه بذل ماله في شهوة فرجه فلم يرتدع واعلم ان المرء اذا لم يعتبر جنسه في جنس الحكم كالاسكان في الحرمة فقد يشهد امور بمجرد العدم اعتباره ويفسده انا اذا اعلمنا من احدنا انه اذا شتم فشتم من سبه ربما غلب على ظننا انه يسبه ولو لم نعلم انه يقابل الاساءة بالاساءة في موضع لم نحرز عن الضرب لم يصدر ولا يسكن انا اذا اعلمنا ذلك في صورة الجرح حينئذ كان الظن اقوى ولكنه ليس شرطا في حصول اصل الظن واذ قد عرفت انقسام المناسب الى تلك الاقسام وان للمرسل الملائم منها مكانا ارتفاعا فنصف قوله عند جملة من علماء الاسلام فلم يرد في امثلته ما يريد في كثرة ... وحقيقته حتى ...

تطابق مقتضى الحال وان كانت له امثلة كثيرة لا حاجة بنا الى الاستقصاء فيها والاستكمال اذ ليس لنا
ههنا استقصاؤها واستيعابها واحصاؤها فمن ذلك مسئلة العرس وقد سلف في نحو نكاح المرأة اذا انكحها
وليان ما دونان مستويان متنصر في ... السابق اذ المضرة بجمعهما بالمسراح اضر مطلقة لا
ذات بعل ولا مطلقة ولو لم يكن في ذلك الا تضييع حقوقها واشغالها كنكف وخبهات العالم واسعة
والشرع والعقل سطا وان يعلي دفع المضار فيفسخ الحاكم ذلك النكاح ويخرجها لذلك من حمل الصبر الى
حمل السعة والبراح ولخطر النكاح عند بعضهم على من عرف من نفسه العجز عن الوطء وعدم القدرة
عليه وهو يخشى على نفسها مع عجزه عن المحظور وانها حينئذ تودّ السلوك في مهاويه والعثار
ادى ذلك يعرضها للفسخ السفاح لا حرامها واسطة مانع النكاح والشرع ملتفت الى المنع من تعريض
الغير لفعل الفسخ الابتداء بمنع الخلوة بغير المحرم ولذا احكم بحظر ذلك لا لعين من المسالك ولقتل الزنديق
وهو من سلك القول بحدوث العالم ويقول بقدمه اذا ظهرت به والظهر التوبة فان توبته عند
بعضهم لا تقبل ولا تنصر بذلك يحقن الدم بل يسفك ويقتل الزنديقية ويشترط جواز النفقة وحسن التظهر
بعد ما اخشه الطوية فلا يعتبر بتوبته وعلماها لم يكن يحرز بدين اصلا والشرع ملتفت الى
الدحر عن المعاصي على سبيل الجملة ولسر يكن لذلك حال سائر فرق الكفر فانهم لا يرسون بالكذب ولا يظهرون
ما يعتقدون خلافه سيما العرب فلقد كان المألوف من حالهم الجموح عن الاستسلام للاسلام والدخول
تحته بالقهر وانكار الدين بالكذب وكانوا يرون بذل المهج في الجهاد ما يبطنون خلافه قيل لما
اسر خيلُ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمامة بن اثال الحنفي قال صلى الله عليه وسلم احسنوا اساره ولما رجع صلى الله عليه وسلم الى اهله قال اجمعوا
ما كان عندكم من طعام وابعثوا به اليه وامر بلقحة تعدي عليه ويراح وهو صلى الله عليه وسلم يقال له اسلم ويأتيه
صلى الله عليه وسلم فيقول اسلم اسلمت فمسح ونصد وقال يا محمد ان تقتل تقتل ذا دم وان ترد الفداء فاسأل ما شئت
فمكث ثمامة في الاسر ما شاء الله ثم اطلقه صلى الله عليه وسلم فلما اطلقه خرج الى البقيع فتطهر واحسن طهوره
ثم اقبل فبايع النبي صلى الله عليه وسلم على الاسلام فهذه كانت طريقتهم ولذلك فهذا اصلنا منهم اظهار الاسلام والزنديق
لا نقبل الا توبته عندها ولا لهذا المنهاج لا الطريق غيره تكون النية كالعراج ومن العلماء من يقبل
توبته ويحملها في قلبه الى من يعلم سريرته لحوهل سمعت عن سويداء قلبه وهذا هو الاظهر وهو ايضا
قول الاكثر والمال اذا مراد لمنفعتهم لا للتحصين وكما اذا احسي على اموال المسلمين من الطغاة ونحوهم فيجوز
لمن له الولاية على المسلمين ان يسابقهم في اموالهم ليدفع به من يريد اخذ الكل ونحو ذلك **فرع** قد
اختلف في الحكم اذا اشتمل بعض الى حصول مصلحة على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية للمصلحة
او راجحة عليها هل يحرم المناسبة ام لا والمختار انها تحرم المناسبة لمفسدة تلزم راجحة
كانت او مساوية وقال ابن الحاجب لا يحرم بذلك فان قيل كيف وقع الاتفاق على الاعتبار عند رجحان
المصلحة ولم يقع على الالغاء عند رجحان المفسدة قلت لشدة اهتمام الشارع برعاية المصالح
واتباع الاحكام عليها لنا ان العقل قاض بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها او زائدة عليها ومن قال
لا مانع هذا يرجح مسلها حتى لو اقل منه لم يعد منه وعللها بانه لا ترجح حينئذ ولو فعل العقد خارجا عن
تصرفات العقلاء قالوا الصلاة في الدار المغصوبة يقتضي صحتها لمصلحة فيها وعدمها لمفسدة فيها

والمصلحة لا تزيد على المفسدة والا لما حرمت للقطع والاجماع على ان ما يشتمل على مصلحة راجحة لا يحرم
بل يجب كما في كثير من الصور فيجب كون المفسدة مساوية او تزيد عليها فلو احرمت المناسبة بذلك لما
صحت الصلاة وقد صحت ولا تعارض بان المفسدة لا تزيد على المصلحة والا لما صحت لان الحكم بصحة مع ما فاقه
المفسدة الراجحة لا يصح قلنا الكلام في مصلحة ومفسدة لشيء واحد ومفسدة الغصب لم ينشأ من الصلاة
فانه لو شغل المكان من غير ان يصلي لاثم وكذلك مصلحة الصلاة لم تنشأ من الغصب فانه لو ادى في غير المغصوب
لصحت وانجز، وقد عرف انه لا بد من رجحان المصلحة على المفسدة عند تعارضهما وللترجيح طرق فيهما
تفصيلية تختلف باختلاف المسائل وتنشأ من خصوصياتها ومنها طريق اجمالي شامل لجميع المسائل وهو انه
لو لم يقدر رجحان المصلحة على المفسدة في محل النزاع لزم ان يكون الحكم في ... لا للمصلحة وهو التعبد
بالحكم وقد ابطلناه **فرع** في اشتراط ظهور المناسبة في صحة علة القياس وللائمة اقوال
احدها يشترط بانها لا تشترط بالبها وهو اصحها انه ان كان التعليل بمجرد المناسبة كما في مثال لا يقضي القاضي
وهو غضبان اشترطت لان عدم المناسبة فيما المناسبة فيه شرط فيه مناقضة لوجود المناسبة فيها
على ان وجود المشروط مستلزم وجود الشرط وعدمها على الفرض والا يفهم من التعليل من المناسبة كسائر اقسام
الشبه ولا يشترط فيه المناسبة لان التعليل يفهم من غيرها وقد وجد ولا يخفى ضعف هذا لان وجود
فهم منه العلة لا ينقض عدم اشتراط امراخر لصحة التعليل واعتبارها في باب القياس **مسئلة**
والطريق السادس للعلة هو الشبه وهو ما يثبت الحكم بثبوته وينتفي بانتفائه وليس بمؤثر ولا مناسب
كالكيل في تحريم التفاضل حيث يدور معه وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس ويسمى الدوران هذا هو
ما عد الكل به من تفسير الشبه بالمعنى الاخص وقد خرج بقيد الشبه ما ثبت بنص او اجماع ويسمى المناسبة
ما ثبت بالاحالة واعترض بانه ليس ثمة مانع لدخول الوصف الطردي وهو ما علم من الشارع الغاؤه قطعا ويسمى
الرصاص الطرد المهجور لانه هجر التعليل به ومثاله ان يقال الخل لا يبنى عليه القنطرة والا يصاد منه السمك فلا
يزيل الخبث كالمرق وذلك ان الطردي لا يتعلق به حكم اصلا ولو دار معه وجودا وعدما فلو زيد وتعلق الظن
بتعلق الحكم به يخرج وقد اختلف في افادة الشبه العلية وذلك غلبتها على مذاهب احدها وهو قول الاكثر
يفيد مطلقا بانهما لا يفيد مطلقا بالبهما يفيد بشرط ان تقوم دلالة خاصة على لزوم القياس على ذلك الاصل
رابعها وهو المختار انه انما يكون طريقا مقطوعا بافادته ذلك حيث يحصل وجود المعلل للحكم حمله
على ما مر في السبر والتقسيم لا يقطع به سلبيّ ولا اثبات بل يرجع كل مجتهد الى ما يقوى له هذا
كلام متأخري الاصحاب في هذه المسئلة لا يقال كيف يعد الشبه على هذا طريقا مستقلا بالافادة وقد شرطوا
فيه ما خرجه الى عدده طريقا رابعا وهو السبر حيث شرط به تعميم العلم بتعليل هذا الحكم المخصوص جملة لانا نقول
انهم انما ارادوا انه اذا عرفت تعليل ذلك الحكم جملة ثم وجدنا وصفا يوجد بوجوده ويعدم بانتفائه كان ذلك
بمجرده مفيدا لظن عليته من غير نظر الى حصر وتقسيم وابطال وليس كذلك السبر فافترقا والذي ذكره ابن
الحاجب وغيره في الدوران انه اختلف فيه على مذاهب احدها يفيد بمجرده ظنا ثانيها يفيد قطعا ثالثها
وهو المختار عنده لا يفيد قطعا ولا ظنا قال الامام عز الدين على كلام ابن الحاجب وقد اعتبر في الدوران صلوح
العلية ومعناه ظهور مناسبة ما وقد يحمل بخرج الطرد فهما حاله على المناسبة فصار هذا منشأ
للاختلاف في افادته العلية اذ لا خفاء في ان الوصف اذا كان صالحا للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجودا
وعدما حصل ظن العلية على ما ذكره الامام لظهور له مناسبة كالرائحة للتحريم اسهى ومثال ما يترتب عليه وجودا وعدما

يعلم مع الطهارة الكاملة

ت يعليق

ما ادى في الاسباب باسم معصب فعصب ثم ترك فلم يعصب ونكر بذلك مرة بعد اخرى وهذا يقوي
ما ذكره سعد الدين اذ يعلم بالضرورة ان الاسم تسبب العصب حتى ان من لا يسامى فيه النظر كالاطفال
يعلمون ذلك ويسعونه في الدروب يقصدون اعصابه فدعوته ولكونه انه ضروري لا تعلوه واعلم ان
كلام العلماء باسرهم في السبه في غاية الاضطراب حتى قال الخوبي لا تجد في السبه عبارة سعيدة في
صناعة الحدود وذلك لاختلاف عباراتهم في تعريفه فان منهم من فسره بانه الوصف الجامع [illegible] اذا تردد بينهما
الفرع بين اصلين فالاشبه منهما هو السبه كالنفسية والمالية في العبد المقتول فانه مردد بينهما بين الحر
والفرس وهو بالفرس اشبه اذ مشاركته له في الاوصاف والاحكام اكثر وحاصله تعارض مناسبين ترجح احدهما
قال سعد الدين ومنهم من فسره بما يعرف فيه المناط قطعا لانه يقصر في اتحاد العين الى تحقيقه كما في طلب
المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال لكن
احدهما اغلب فالحكم به حكم بالاشبه كالحكم في اللعان فانه يمين لا شهادة وان وجد اثنان فيه وهو
الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم لكن يستلزم المناسب وهو [illegible] ويعلم فيه
ان الوصف اما ان يعلم مناسبته بالنظر اليه اولا والاول المناسب والثاني اما ان يكون مما اعتبره الشارع
في بعض الاحكام والتفت اليه اولا الاول السبه والثاني الطرد تحقيقه السبه ما حصل من هذا التقسيم
قال سعد الدين والحق كونه من المسالك ان الوصف كما انه قد يكون مناسبا فقط يريد بذلك كونه علة كذلك قد
يكون سبهيا فقط فلما بالعلية وقد سارع في افادته الظن فيحتاج الى اثباته بشيء من مسالك العلية الا انه
لا يثبت بمجرد المناسبة والخرج عن كونها سبهيا الى كونه مناسبا مع ما سبق من التعليل السبهي وانما يثبت
بما عداه منها كالنص والاجماع والسبر قالوا ومراد انه لا يثبت بمجرد المناسبة بل لا بد في مناسبته للحكم من
دليل زائد عليه [illegible] في تعريف السبه بان هو الذي لا يثبت مناسبته الا بدليل وعبارات هو الذي يوهم
المناسبة ولعل مناسبته هو سبه الطرد من حيث انه غير مناسب في سبه المناسب من حيث التفات
الشارع اليه ويتميز عن الطردي بان الطردي وجوده كالعدم كما يقدم بخلاف الذكورة والانوثة فانه اعتبر في
بعض الاحكام ويتميز عن المناسب الذاتي بان المناسب مناسبته عقلية وان لم يرد الشرع كالاسكار للتحريم
فان كونه مزيلا للعقل الضروري للانسان وكونه مناسبا للمنع منه مما لا يحتاج فيه العلم به الى ورود
شرع مثال السبه ما اذا قلنا الحاق ازالة الخبث بازالة الحدث بجامع كونهما طهارة تراد للصلاة كان
الجامع وصفا سبهيا اذ لا تظهر مناسبته للحكم المذكور لكنه توهم المناسبة من جهة انه قد اجتمع فيها
اعني ازالة الحدث كونها طهارة للصلاة وكونها عن حدث والشارع قد اعتبر الاول حيث بنى عليه حكم
تعين الماء للصلاة والطواف ومس المصحف ولم يعتبر الثاني في شيء من الصور فظهر لنا ان العام ما لم يعتبر
امثلا الحكم خلوه عن المصلحة اقرب واشبه من العام اعتبر والحكم خلوه عن المصلحة [illegible] من
ذلك ان الوصف الذي اعتبره كالطهارة للصلاة مناسب للحكم الذي هو تعيين الماء فيه مصلحة
وان الشارع حيث اعتبر تلك الصفة انما اعتبرها لاشتمالها على تلك المصلحة وهذا معنى سبهية
الوصف **مسئلة** تعارض العلل هو تساويها في بادي الرأي مع تنافيها فيقتضي بعضها
خلاف ما يقتضيه معارضه اما في جميع الافراد او في بعضها وحينئذ يحتاج الى الترجيح ولما عرفت
ان القياس على العلة فعليها يدور [illegible] وفي بيانها نطلع [illegible] فلنبحث ذلك بحثا يقول اذا تعارضت
العلل رجع الى الترجيح كالاخبار المتعارضة لبعضها [illegible] على معارضه فيجب تقديمه على المعارض

بان تعارض العلل الشرعية اذ هي امارات كتعارض الاخبار الظنية وقد مر في تعارض الاخبار ما اذا ردد به
اليها فيعمل و اذا قد عرفت الاحتياج الى الترجيح فالذي يرجح به العلة وجوه جمة نذكر منها ها هنا بعضها
اذ لا تسعها هذا الموضع اذ يرجح احد المتعارضين اما بقوة طريق وجودها في الاصل
بان يكون وجودها فيه مقطوعا به او مظنونا بالظن الاغلب وطريق وجود الاخرى دون ذلك مثاله
في الوضوء طهارة بمائع فلا تفتقر الى النية كغسل النجاسة مع قول الاخر طهارة حكمية فتفتقر كالتيمم الى النية
او بقوة طريق كونها علة بان يكون دليل عليتها النص او الاجماع بخلاف الاخرى فدليل عليتها ليس الا الاستنباط
او بان يحصل علة بقوتها دون الاخرى [illegible] في افادة ذلك القوة كان تعلق وجوب النية في الوضوء
ابتدائه عبادة كالحج والصوم او كون حكمها حظرا او وجوبا دون حكم معارضتها وسيجيء في باب الترجيح
وجه اقتضاء ذلك الترجيح وذكر الخلاف فيه على انه قد يعدم ما يكفي [illegible] ذلك والمثال [illegible]
لا للمحقق بعلل حرمة التفاضل بالكيل لا الطعم حتى يحرم في النورة و التعليل بان الوضوء عبادة فيجب
النية لا طهارة بمائع فلا تجب وان كان معتضدا بما ذكر [illegible] من مرجحات العلة لعمومها مع مرجحها
بذلك كما [illegible] النية عليه او بان تشهد لها الاصول وذلك بان يشرع احدهما من عدة اصول دون الاخرى
على خلاف في افادة ذلك الترجيح كتعليل الوضوء بانه عبادة كالصلاة والصوم والحج بخلاف تعليله بانه
طهارة بمائع اذ لا اصل له الا ازالة النجاسة او بان يكثر اطرادها فتعدى الى اكثر مما تعدى اليه
الاخرى هكذا فسره [illegible] في شرحه وقد تقدم لهذا الوجه وحده مسئلة ورجح [illegible] انه لا يقتضي الترجيح
وسيجيء في باب الترجيح اعادة هذا ايضا على نحو ما ذكره هنا وسنذكر سائر احكام التعارض ايضا في باب
الاجتهاد واعتذر بانه انما جرى الى التناقض بتكرار ذكر التعادل والتعارض وانه كان الاولى طي ذكر التكرار
و مراعاة الاختصار والاختصار او بان يشرع من اصول كثيرة ولا يظهر لي انه هذا غير تكرار لقوله
تشهد لها الاصول او يعلل بها الصحابي او اكثر الصحابة في غير الصحابي او الاقل باخذها كالكيل والطعم مثلا
مسئلة هذه عدة امور قد شرطت في العلة والحق انها لا تشترط ونذكر في اثناء ذلك احكاما لها
اخرى منها يجوز كون علة الحكم الوجودي وصفا ثبوتيا و العدمي انه يصح كون العلة اثباتا ونفيا
سواء كان الحكم ثبوتيا او عدميا فالثبوتي بالثبوتي كالتحريم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف
بعدم العقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالاسراف وعكسه وهو محل الخلاف كالضرب بعدم
الامتثال معرفة كون المعجز معجزا امر وجودي وهو معلل بالتحدي بالمعجز مع انتفاء المعارض فهذه علة
جزؤها عدم وما جزؤه عدم فهو عدم وقد علل به وجودي فتبطل تلك الكلية وكذلك الدوران علة
لمعرفة كون المدار علة وهي وجودية والدوران عدمي لانه عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم مع
العدم فما جزؤه عدم فهو عدم فيكون العدم في الصورتين شرطا آخر قلنا لا نسلم ان في التعريف يحمل
لا المجموع العدمي وعدم المعارضة لا يعني بكون العدم جزأه سواء هذا والجزء في الدوران الظاهر
فالوالم نسلم احد [illegible] بقول العلة كذا وعدم كذا مع كره السير والتقسيم ولو كان صالحا للنفع ولو قليلا
قلنا قد يمنع فانه لا [illegible] ان يقال علة الاجبار عدم الاصابة او البكارة وعلة تصرف الولي
في مال الصبي [illegible] عليه الجنون او عدم العقل والتعبير عن العلل العدمية بعبارات وجودية واقع
وعدمه بالعبارات العدمية بمجرد دعوى ومنها ان يكون ذات وصف واحد كالاسكار في حرمة الخمر
والمحاربة بجوار ان يكون اما مفردة او مركبة من اوصاف متعددة وقد وقع [illegible] وان فانه علة في

في القياس قلنا انه لا يمتنع ان تكون الهيئة الاجتماعية من اوصاف متعددة مما يطلع عليه بالدليل اما
بدلالة صريحة من الشارع او مناسبة واما باستنباط من سبر او شبهة كما يطلع في الواحد وما يثبت به علية الواحد
يثبت به علية المتعدد من غير فرق فالفرق تحكم ولو لو كانت العلة اوصافا متعددة لكان عدم كل جزء علة
لانتفاء العلية لان تحقق صفة العلية موقوف على حصول جميع الاوصاف فيلزم انتفاؤها بانتفاء كل وصف
وهو معنى العلة ولا يمتنع ان تكون علة لانتفائها لانه اذا حصل عدم صفة العلية بعدم وصف ثم عدم
وصف ثان لزم تحصيل الحاصل وهو انتفاء العلية لعدم وصف ثم عدم وصف لم يلزم عنه ذلك لان تجدد عدم
على ما قد عدم مرة لا يتصور فان اعدام المعدوم كايجاد الموجود تحصيل الحاصل قلنا لا يلزم من انتفائها
بعدم الوصف ان يكون عدم الوصف علة للانتفاء مقتضية بالاستقلال بل يجوز ان يكون وجوده شرطا
للوجود فان الشيء كما يعدم لعلة العدم قد يعدم لعدم شرط الوجود فانه قبل الكلام في تركب العلة من الاوصاف
فكيف يكون وجود الشرط قلنا هو شرط لصفة العلية وجزء للعلة ولا تجدد ولو سلم ان عدم
الوصف علة فهو كالبول بعد المس والمس بعد البول كما لا يلزم ثم علل هكذا هنا وقد يكون العلة
حلقا كالطعم وقد يكون لازما كذلك ومفارقا كالصغر في فساد البيع ونحوه وقد يجيء عن علة واحدة
حكمان كما تقدم واخرنا ايضا الكلام ثم لانه اشبه وقد نصح في العلل المتعددة لحكم واحد على انها
وعايتها كان يلمس ويشرع وعت واحدا وفي قبض وقد تقدم تقريره ذلك وتصح كونه حكما شرعيا اذا كانت
بمعنى الامارة المجردة وذلك ظاهر للقطع بانه لا امتناع في جعل الشارع احد الحكمين امارة للآخر بان
يقول اذا حرمت كذا فقد حرمت كذا واما بمعنى الباعث فقيل يجوز وهو المختار وقيل لا يجوز لانه ان تقدم
الحكم الذي هو العلة لزم النقض وهو تخلف الحكم عن العلة وان تأخر عنه لما مر من امتناع كون ثبوت
العلة متأخرا عن ثبوت حكم الاصل وان قارن فلا اولوية لاحدهما بالعلية فيلزم التحكم وقد يمنع
لثبوت المناسبة او غيرها في احدهما فقط واختار ابن الحاجب تفصيلا هو انه ان كان باعثا على حكم
الاصل لتحصيل مصلحة يقتضيها حكم الاصل جاز كما يقال في بطلان بيع الخمر علته النجاسة لمناسبتها
المنع من الملابسة تكميلا لمقصود البطلان وهو عدم الانتفاع والنجاسة حكم شرعي واما ان كان لدفع
مفسدة يقتضيها حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم الشرعي لا يكون منشأ مفسدة مطلوبة الدفع والا لم يشرع
ابتداء واعترض قوله انه ان كان لدفع مفسدة الخ بانه يجوز انه يشتمل الحكم الشرعي على مصلحة راجحة و
مفسدة مرجوحة مطلوبة الدفع فتدفع بحكم اخر شرعي وذلك كحد الزنا فانه حكم شرعي مشتمل على مصلحة
راجحة هي حفظ النسب وهو حد ثقيل لكونه دائرا بين رجم كما في المحصن وجلد وتغريب كما في غيره
وفي كثرة وقوعه مفسدة هي ما من اتلاف النفوس او الاساءة فشرع المبالغة والاحتياط في طريق ثبوته اعني
الشهادة دفعا للمفسدة القليلة وهي مع كون ذلك علة له باعثا عليه وجوب الحد المفضي الى
الاتلاف والايلام حكم شرعي معلل بوجوب اربعة الشهود دفعا للمفسدة التي تنفي مصلحة حفظ
النسب حالة

مسئلة ما تقدم هو الكلام على القياس واركانه وشرائطه وما يتصل بذلك واما
اعتراضات القياس فهي احد عشر الكسر والعلة وفساد الوضع والاعتبار والقول بالموجب والمطالبة والفرق
والمعارضة وعدم التأثير والمانع والنقض وذكرها بشرع منها وشرح انفعها واستيعاب شرائطها واستيفاء اقسامها
وجواباتها والتنبيه على وجه ورودها والاشارة الى ما لا يعتبر منها والى جل نسبته قد علمت بذلك على انها
هو مقرر في ساحة هذا الفن وانما ملنا الى الاقتصار وعدلنا الى الاختصار ولكننا بالاجمال لم نعدو

على نهج الاجمال لان الاركان قد ذكرناه من تفصيل اركان القياس وحررناه وما يتصل بذلك من الشرائط
والمسالك هو الاصل والاساس والراسخ المراس فهو معين المجتهد اذا احاط بماسه وتفطن لتفاصيله
وفروعه ومعانيه فان المرجع بعد الاعتراضات المناقشة الى الاخلال بشيء مما قررناه فيه وحسبه قد
جمعناهن فصولي الانحاز عن المحل وطي كشح الاطناب الذي هو ممل وتجافينا عن التفريط والافراط وتوسطنا
وخير الامور الاوساط فهذا عذرنا انه الصاحب والناس فيما يعشق مذاهب وقال بعض جهابذة النظار
ومن طال ان يعرف من بحر النار ان الكلام على القياس وما يتصل بذلك قد انطوى عليها وما لم يندرج تحته منها
فهو مطرح لا يسمع سوى بعد الجدال التي وضعها الجدليون باصطلاحهم فانهم لم يتعلق بها فائدة دينية
فينبغي ان يشح على الاوقات ان تضيعها وتفصيلها وان يتعلق بها فائدة من حسن سبر الكلام ورد كلام المتناظرين
المحرره الخصام كيلا يذهب كل واحد عرضا وطولا في كلامه منحرفا عن مقصد نظره فهي فائدة ليست
حسن اصول الدين الفقه بل هي من علم الجدل فينبغي ان يفرد بالنظر ولا يمزج بالاصول التي مقصودها تذليل
طريق الاجتهاد للمجتهدين وكلامنا هنا يشم منه هذه الرائحة ويلوح عليه من كلامه لاخفه والحق هو
الانصاف ان مجرد التعداد العاري بعينه وان تركه هو الاولى اذا لم يكن للمعاني تفهيم وتوطيه وان الحكم
على ذلك بقلة الجدوى لا يليق فانه يدور على محورها قطب المحقق وتعلو بادراكها وسلوكها اهل التدقيق
ويستبين بها الخالص من المدقق وتتضح بها ما التبس من الطرق واذا عرفت ذلك وتبين لك انها بتلك المسالك
وعدم تقوم ارجائها من الحالك فالاولى سوق السلسلة من كوس التحقيق والتحاشي عن سلوك بنيات الطرق
واذا كانت قصبة الدين مرتبطة بعقد المحققين وتبلغ في خصوص مباحث الاعتراضات كل مبلغ واما في ذلك
عالم يسبق اليه فلم يوجب سوى اعتقادا مارة والاستيضاح بأنوار بدل الاحتياج تارة والاعتراف من تارة
فنقول الاعتراضات الواردة على القياس راجع اساسها الى ما يرد على غيره وانما اولا عواهده في تلك لكونها
ولعله بالنسبة اليها كلها راجعة الى منع او معارضة والا لم يسمع وذلك لان غرض المستدل الالزام باثبات
ما ادعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنع المستدل عن اثباته مدعاه بدليله والاثبات بدليله
يكون بصحة مقدماته لتصلح للشهادة وسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم
والدفع يكون بهدم شهادة الدليل ونفاذها فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة
من مقدماته بطلب الدليل عليها وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت حكمها فما لا
يكون من القبيلين فلا يتعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يعول عليه ولا يشتغل بالجواب عنه واعلم
ان المقدمة قد تمنع تفصيلا وذلك واضح وقد تمنع اجمالا وطريقه ان يقال لو صحت مقدمات دليلك
وهي جارية في الصورة الفلانية لوجب ان يثبت الحكم فيها وانه غير ثابت وهذا هو المنع اجمالا هو النقض
وقد يعبد بالاجمالي منه النقض المذكور على العلة القياسية وايضا فان المقدمة اذا منعت ابعض
المسائل امامه الدليل فالمعترض منع مقدماته دليله عليها ومعارضه دليله عليها والمراد بالمنع
ما يعم المنع تفصيلا واجمالا على مقدمات دليل المدعى او دليل المقدمة وبالمعارضة المعارضة لدليل
المدعى او لدليل المقدمة هذا ومن رام في مسلك عدد الاعتراضات حصرا عقليا فقد ركب شططا
شيما وهو امر للاصطلاح والمواضعة فيه مدخل لكن لا باس بالضبط للتقريب فنقول اولا اجماليها
وتفصيلا مع كل جنس عدة انواعه التي تندرج تحته وتعد تعيين الاجناس وتعيين انواع كل جنس
يظهر لك ان الاعتراضات خمسة وعشرون وان اجناسها سبعة وذلك ان المستدل يلزمه في القياس

وفي غيره تفهيم ما يقوله سيأتي تعيين مدعاه واذا اندفع الى القياس فلا بد ان يكون في كل قياس
القياس لعدم ما يمنعه عن ذلك تعيين مقدماته وهي حكم الاصل وعلته ووجود العلة في الفرع ولا بد
من ان يكون ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع وان يكون ذلك الحكم هو المطلوب الذي ادعاه اولا
وسياق الدليل اليه فهذه سبع مقدمات يتوجه على كل مقام جنس من الاعتراضات فيتوجه منها على
مقام التفهيم الجنس الاول وهو نوع واحد وعلى مقام التمكين الجنس الثاني وهو نوعان وعلى مقام اثبات
حكم الاصل الجنس الثالث وهو نوعان وعلى مقام اثبات علته الجنس الرابع وانواعه اثنا عشر وعلى مقام
ثبوتها في الفرع الجنس الخامس وانواعه خمسة وعلى مقام استلزامه ثبوت حكم الفرع الجنس السادس
وهو نوعان وعلى مقام كون ما ثبت هو المدعى اولا الجنس السابع وهو نوع واحد بمعنى ان الجنس بحسب
الوجود منحصر في نوع واحد وقد جرينا على الاصطلاح المنطقي من تسمية المندرج نوعا والمندرج فيه جنسا
اعتبارا لكثرة ما اعتمد على اصطلاح الاصولي وهو العكس ولا مشاحة في الاصطلاحات **الجنس**
الاول وهو ما يتعلق بالافهام لمدعاه او غيره وقدم لان الافهام للكلام اول كل شيء وهو واحد لشيء
الا وهي … الاستفسار والاستفسار طلب التفسير وهو طلب بيان معنى اللفظ وانما يعلم انه يرد
على تقرير المدعى وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الادلة فلا سؤال اعم منه وانما يسمع اذا كان في ذلك اللفظ
اجمال او غرابة والا فهو تعنت مفوت لفائدة المناظرة اذ ما من كلام الا ويمكن تفسيره بلفظ فيتسلسل وكذلك
مثل ما يمكن فيه الاستفهام … الاستفهام وبيان كونه مجملا على المعترض اذ الاصل عدمه فان
وضع الالفاظ للبيان والاجمال فيه خلل جدا واما التفسير على مدعي خلاف الاصل وبيانه بان يبين صحة
اطلاق اللفظ على معنيين او اكثر ولا يكلف بيان التساوي وان كان الاجمال لا يحصل الا به وهو مراد عا
الاجمال فكان يجب ان يلزمه الوفاء به لكنه اغتفر ذلك لعسره ولو كلف ذلك لسقط الاستفسار وبقي
الكلام غير مفهوم فلم يحصل مقصود المناظرة ومثاله اذا قال في المكره مختار فيقتص منه كالمكره
فيقال ما تعني بالمختار فانه يقال للفاعل القادر وللفاعل الراغب فهذا في دعوى الاجمال واما الغرابة
فمثالها ان يقول في الكلب المعلم ايل لم يرض فلا يحل فريسته كالسيد فيقال ما معنى
الايل وما معنى لم يرض وما الفريسة وما السيد واعلم ان المعترض مع انه لا يكلف بيان التساوي
فلو التزمه … هما متساويان لان التفاوت يقتضي مرجحا بالمرجح والاصل عدم المرجح كان
جيدا فاما الترجمة اولا والجواب عن الاستفسار ببيان ظهور اللفظ في مقصوده فلا اجمال ولا
غرابة وذلك اما بالنقل عن اهل اللغة واما بالعرف العام او الخاص او بالقرائن المضمومة معه **مثال**
ذلك في الاجمال ان يستدل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فيقال له ما النكاح فانه يقال للوطء
وللعقد شرعا فيقول هو ظاهر في الوطء لا … الحقيقة الشرعية او في العقد لعموم الحقيقة اللغوية
او بقرينة الاسناد الى المراة يعين العقد فان لفظ النكاح بمعنى الوطء لا يسند الى المراة فقرينة
الاسناد تعين كونه للعقد وعلى هذا التقدير يندفع الاجمال وكذا يكفي في دفع الاجمال لو قال … قرينة
الاسناد الى المراة تعين احدهما وان لم يذكر … في مقصود المستدل … مقدمة اخرى
وهو انه لما لزم ظهوره في احدهما وليس بظاهر فيما عدا مقصود المستدل اتفاقا تعين ظهوره فيه
فان عجز المستدل عن ذلك كله كما في مثال المختار فسر فيقول المراد الفاعل القادر **مثال ذلك**
في الغرابة اذا قال في مسئلة الصيام … عن الغاية فلا يعسر كالمحمضة فيقال ما المد وما الغاية

فانه ليس من موضوعات اللغة ولا اصطلاح الفقهاء وانما هو من اصطلاح الفلاسفة فانه
سمي التشبيب سندا والمقصود غايته والفقهاء ادعوا انه لا يعرفه صدق نيته **والجواب**
دعوى ظهوره بما ذكر من الطرق بان يدعي انه يستعمل لذلك في اللغة او في العرف او غيره فان عجز كما
في مسئلة الكلب المعلم قال اريد بالايل الكلب وبقولي لم يرض لم يتعلم والفريسة الصيد وبالسيد الاسد
واعلم انه اذا فسره فيجب ان يفسره بما يجوز استعماله فيه حقيقة او مجازا او نقلا والا كان
من جنس اللعب فيخرج بما وضع له المناظرة من اظهار الحق **الجنس الثاني** وهو باعتبار …
الاستدلال بالقياس في تلك المسئلة فان منع المعترض تمكن المستدل من القياس المخصوص فهو فساد الا
الاعتبار سمي بذلك لان اعتبار القياس في مقابلة النص باطل وان كان صحيحا في نفسه صحيحا لكونه على
الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه وان منع المستدل من القياس المخصوص فهو فساد الوضع
كان المعترض يدعي ان المستدل وضع في المسئلة قياسا لا يصح وضعه فيها فهذان نوعان **الاول**
فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجواب هذا الاعتراض باحد وجوه الطعن في سند النص
ان لم يكن متواترا بانه مرسل او موقوف او منقطع او راويه … وليس بعدل **الثاني** منع ظهوره فيما يدعيه
لمنع عموم او مفهوم او كدعوى اجمال **الثالث** ان يسلم ظهوره ويدعي انه مؤول والمراد غير ظاهره لمخصص
او مجاز او اضمار بدليل يرجحه على الظاهر **الرابع** القول بالموجب بان يبقاه على ظاهره ويدعي ان مدلوله
لا ينافي حكم القياس **الخامس** المعارضة بنص اخر مثله حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه **السادس** ان
يبين ان قياسه مما يجب ترجيحه على النص اما لانه اخص من النص فيقدم لما مر في تخصيص النص بالقياس
واما لانه مما يثبت حكم اصله بنص اقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع ومثله يقدم على النص **واعلم**
انا لا نريد ان كل نص يمكن فيه هذه الوجوه بل قد يمكن بعضها بحسب ما ياتي منها وقد لا يمكن شيء منها فيكون
الدائرة على المستدل **مثال ذلك** ان يقول في ذبح تارك التسمية عمدا ذبح من اهله في محله كذبح
ناسي التسمية فيقول المعترض هذا فاسد الاعتبار لانه خلاف قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه فيقول المستدل هذا مؤول بذبح عبدة الاوثان بدليل قوله … اسم الله على قلب المؤمن سمى او لم يسم
او يقول هذا القياس راجح على ما ذكرت من النص لانه قياس على الناسي المخصص عن هذا النص بالاجماع
لما ذكرنا من العلة وهي موجودة في الفرع قطعا فان قال اذا قال المستدل ذلك فهل للمعترض ان يبدي
بين العامد والناسي فرقا دفعا لكون القياس مما تقدم فيقول العامد قصد الترك فقصر بخلاف
الناسي فانه معذور قلنا ليس له ذلك لانه من المعارضة لا سؤال من فساد الاعتبار وهو سؤال اخر
فلزمه … الانتقال والاعتراف بصحة اعتباره لان المعارضة بعد ذلك **النوع الثاني فساد الوضع**
وحاصله ابطال وضع القياس المخصوص في اثبات الحكم المخصوص وذلك لان الجامع الذي يثبت به الحكم
قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان والا لم يكن
مؤثرا في احدهما لثبوت كل من النقيضين مع الوصف بدلا من الاخر ولو فرض مع بها للزم اجتماعها لان
ثبوت كل يستلزم الاخر مثاله ان يقول في التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض المسح
لا يناسبه التكرار لانه ثبت اعتباره في كراهة التكرار في المسح على الخف وجواب هذا الاعتراض ببيان
وجود المانع في اصل المعترض فيقول في المثال انما كره التكرار في الخف لانه يعرض الخف للتلف وافسادا المسح التكرار

ناف واعلم ان فساد الوضع يشتبه بامور ويخالفها بوجوه فننبه على ذلك لئلا
يلتبس فمنها انه يشبه النقض من حيث ان فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف الا ان فيه
زيادة وهو ان الوصف هو الذي يثبت النقيض وفي النقض لا يتعرض لذلك بل يقنع فيه بثبوت
نقيض الحكم ولو قصد به ذلك لكان هو النقض ومنها انه يشبه القلب من حيث انه اثبات
نقيض الحكم بعلة المستدل الا انه يفارقه بشيء وهو ان في القلب يثبت نقيض الحكم باصل المستدل وهذا
يثبت باصل اخر فلو ذكرنا اصله لكان هو القلب ومنها انه يشبه القدح في المناسبة
من حيث يعني مناسبة الوصف للحكم بمناسبته لنقيضه الا انه لا يقصد هاهنا بيان عدم مناسبته
لنقيض الحكم بل ان كان قدحا في المناسبة واعلم انه انما يعتبر القدح في المناسبة اذا كان
مناسبة للنقيض وللحكم من وجه واحد واما ان احتمل الوجهان فلا لان الوصف قد يكون له
جهتان يناسب باحدهما الحكم وبالاخرى نقيضه مثاله قتل العمد يناسب وجوب الكفارة
من حيث انه ثقيل عليه في الدنيا وعدمه من حيث هو تخفيف عنه في الاخرة وقد تلخص مما ذكرنا ان
ثبوت النقيض مع الوصف بعض فساد الوضع فان زيد ثبوته به ففساد الوضع فان زيد كونه باصل المستدل فقلب
وبدون ثبوته معه فالمناسبة من جهة واحدة قدح فيها ومن جهتين لا تعتبر الجنس الثالث
ما يرد على المقدمة الاولى من القياس وهو دعوى حكم الاصل ولا تعلق بالمعارضة فيه لانه غصب لمنصب
الاستدلال لجعل المستدل معترضا والمعترض مستدلا في نفس صورة المناظرة وذلك مما ينبغو
عما لنشر الجدال ولئلا يفوت المقصود من المناظرة فيتعين المنع وذلك اما ابتداء او بعد تقسيم ويسمى حينئذ
تقسيما فهذان نوعان الاول منع ثبوت الحكم في الاصل مطلقا مثاله ان يقول المستدل جلد الخنزير
لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب فيقول المعترض لا اسلم ان جلد الكلب لا يقبل الدباغ
او لم قلت لا يقبل الدباغ اذ حاصل المنع والمطالبة بالدليل واحد واذا منع المعترض حكم الاصل
فقد اختلف في انه هل يكون لمجرده قطعا للمستدل فمنهم من قال انه قطع ولا يمكن من اثباته بالدليل
لانه انتقال الى حكم اخر شرعي الكلام فيه يفوز الكلام في الاول سواء قدر ما بين المستدل وبين
مرامه وتشغل عنه بغيره فقد ظفر المعترض بما رام فان الحيلولة والاشتغال صارت مطلوبة
والصحيح انه لا ينقطع بمجرده وانما ينقطع اذا ظهر عجزه عن اثباته بالدليل وانما لم يكن قطعا لانه
ما يعاب من المستدل الا انه اثبت الحكم الاصل انتقال من اثبات حكم شرعي الى اخر ومثل هذا الانتقال
انما يصح اذا كان الى غير ما يتوقف عليه اثبات المطلوب ولنشرها هنا كذلك فلا نفيح كما
لو منع علية العلة او وجودها في الاصل او في الفرع فانه يصح فيه ان يثبتها ولا يعد المنع قطعا
واذا قد تقرر ان المنع يسمع وعلى المستدل اقامة الدليل عليه فاذا اقام فهل ينقطع المعترض
بمجرد اقامة الدليل حتى لا يمكن من الاعتراض على مقدمات هذا الدليل او لا ينقطع بل له ان
يعترض فيه خلاف والمختار انه لا ينقطع وله ان يعترض وذلك لانه لا يلزم من صورة دليله
صحته ولابد في ثبوت المقدمة الممنوعة من صحته فيطالب ببيانه صحته ونقد صحته مقدمة
مقدمة وهو معنى المنع فالواقع انما هو خارج عن المقصود فلنا لا نسلم خروجه عن المقصود
اذ المقصود لا يحصل الا به النوع الثاني التقسيم وحقيقته ان يكون اللفظ مترددا بين امرين

الخلاف اذ الحكم المجمع عليه اجماعا قطعي الدلالة او النقل لا يخالف والاعتراض عليه من وجوه الاول
منع وجود الاجماع مطلقا قطعيا كان او سكوتيا لصريح المخالفة حيث ذهب البعض الى جواز الرد عيانا
او منع دلالة السكوت على الموافقة الثاني الطعن في السند بان نقله فلان وهو ضعيف او كذبه الثالث
المعارضة باجماع او متواتر ذكره كذلك العضد وهذا على سبيل الفرض والتقدير والا فقد عرفت انه لا تعارض بين
قطعيين ولا يجوز المعارضة بالقياس لانه سوان القياس لا يعارض الاجماع مثل ان يقول العيب سبب الرد
قياسا على سائر اسباب الرد ويثبت كون العيب علة للرد بالمناسبة او غيرها من مسالك العلة ولا يعتبر
واحد الا اذا كان دلالته قطعية فانه وان كان ظني السند لكن بقطعية دلالته يعارض الاجماع اعني
الاجماع الظني الدلالة او النقل ولو كان قطعيا لم يعارضه خبر الواحد اصلا وان كان ظنيا لم يصح الى قطعية
الدلالة الصنف الرابع ما يرد على تخريج المناط وهو ما يشتمل على القدح في افضاء الحكم الى المقصود ومن المعارضة
بابداء علة اخرى تصلح للعلية ومن كون الوصف خفيا ومن كونه غير منضبط او بعدم من كون الوصف مناسبا
يرشد الى يشبه اعتبار يسمى في اجماع الثالث من انواع الجنس الرابع وهو عدم التاثير وهو عبارة عن ابداء
المعترض في قياس المستدل وصفا لا اثر له واثبات الحكم بان يظهر عدم تاثيره مطلقا ويسمى عدم التاثير في الوصف
ولا يثبت الحكم على وفقه او بعد ثبوت ترتب الحكم عليه لا بنص ولا اجماع او يظهر عدم تاثيره فيه ويسمى
عدم التاثير في الحكم او بعلم عدم تاثيره بعدم اطراده في محل النزاع وان كان مناسبا بناء على ان التاثير مستلزم
للاطراد ويسمى عدم التاثير في الفرع وكل واحد من هذه الاقسام الاربعة اخص مما بعده ولهذا كان اقوى في
ابطال العلية وانما تخصصوا كلا باسم تميزا لبعضها عن بعض وتسهيلا للعبارة عنها باختصار فالاول مثاله
ان يقال في القبيح لا يقصر ولا يقدم اذانه كالمغرب فيقال عدم القصر لا اثر له في عدم تقديم الاذان اذ لا مناسبة
ولا شبه فهو وصف طردي ولا يعتبر اتفاقا ولذا استوى المغرب وغيرها مما يقصر في ذلك ومرجعه للمطالبة
بكون العلة علة القسم الثاني وهو ان يكون ذلك الوصف لا تاثير له في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف اخر مثاله
ان يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فيقول المعترض كونه غير مرئي لا تاثير له فان
الصحة ولا تاثير له في مسلم الطير لان العجز عن التسليم كاف في منع الصحة لا استواء المرئي وغير المرئي فيها ومرجعه
المعارضة في العلة بابداء علة اخرى هي العجز عن التسليم الثالث مثاله ان يقول الحنفية في المرتدين اذا اتلفوا
اموالنا مشركون اتلفوا اموالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين فيقول المعترض دار الحرب لا تاثير له
عندكم لا استواء الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام عندكم في عدم ايجاب الضمان ومرجعه الى المطالبة بتاثير كونه
في دار الحرب فهو كالاول الرابع مثاله ان يقول في تزويج المراة نفسها زوجت نفسها مطلقا بغير اذن
وليها فلا يصح كما اذا زوجت من غير كفو فيقول المعترض كونه غير كفو لا اثر له فان النزاع واقع فيما اذا زوجت
من كفو ومن غير كفو وحكمها سواء فلا اثر له ومرجعه الى المعارضة كونه من غير كفو بوصف اخر هو مجرد
تزويج المراة نفسها من غير اعتبار الكفاءة وعدمها فهو كالثاني وهو عدم التاثير في الاصل اذ لا تاثير للوصف في
ذلك الاصل استغناء عنه بوصف اخر هو مجرد تزويج المراة نفسها هذا ما ذكره ابن الحاجب وحاصله ان الاول
والثالث يرجعان الى منع العلة ويرجع الثاني الى المعارضة في الاصل بابداء علة اخرى ومنع العلة قد مر انه هو باقي
انواع هذا الجنس الذي نحن بصدده والمعارضة في الاصل سياتي انه هو على نوعها وليس عدم التاثير سوا الا ما ابتنى واعترض
فان حاصل الاول والثالث لو صح دافع العلة وطلب اقامة الدليل عليها لا اثبات عدم علية الوصف مطلقا او في

منع [illegible]
بينا او بقيم ادعى الاجماع او تقريبا في الاصل وحاصله بين الحكم
وليس عدم التاثير سوى ... الاصل ... في
ولا يترتب الاصل ... بتقديم المانع ... الحكم
اولى ... عدم ... مطلقا

اومي ذلك الاصل وفرق بين منع العلة لنقام الدليل عليها وبين اقامة الدليل على عدمها وكذا
حاصل الثاني والسر انه ليس مجرد المعارضة في الاصل بل ابدا ما يحتمل ان يكون هي العلة بل اثبات ان العلة هي
ذلك الغير وفرق بين ابدا ما يحتمل العلية وابدا ما هو العلة وقطعا المشرائع فيها وهو اول الاعتراضات
الاربعة المخصوصة بالمناسبة القدح في افضا المناسبة الى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له مثاله
ان يقول في علة تحريم مصاهرة المحارم على التابيد انها الحاجة في ارتفاع الحجاب ووجه المناسبة ان تحريم
مصاهرة المحارم كام الزوجة مثلا على التابيد ومن الحاجة الى ارتفاع الحجاب ان التحريم يفضي الى رفع الفجور
من جهة ان التحريم على التابيد يقطع الطمع المفضي الى الهم والنظر المفضي الى الفجور فيعترض بان التحريم
على التابيد لا يفضي الى رفع الفجور بل ربما يفضي الى الفجور لكونه عبارة عن سد باب النكاح والمنع منه والانسان
حريص على ما منع ولذا قال صلى الله عليه وسلم لو منع الناس عن فت البعرة لفتوها وميل وحب النفس الى الانسان ما منع
والجواب ان الافضا الية ان يقول في المسألة التابيد يمنع عادة ما ذكرنا من الهم والنظر بالدوام يصير
كالامر الطبيعي فلا يبقى المحل مشتهى كالامهات الخامس منها وهو ثاني اعتراضات المناسبة وجود المعارض
للمصلحة ويحصل باسم القدح في المناسبة وهو ابدا مفسدة راجحة او مساوية لها ما مر ان المناسبة تنخرم بمفسدة
يلزم راجحة او مساوية والجواب بترجيح المصلحة على المفسدة اما اجمالا كما مر في انخرام المناسبة
بذلك او تفصيلا بحسب خصوص المسألة نحو ان هذا امر كلي وذلك جزئي او ان اقتضاها هذا قطعي او ذلك ظني او
اولى او ان هذا اعتبر نوعه في جنسه وذاك جنسه في جنسه او ان هذا الضروري دين وذاك مالي مثال ان يقول
في الفسخ في المجلس وجد سبب الفسخ فيوجد الفسخ وذلك دفع ضرر المحتاج اليه من المتعاقدين فيعترض بضرر
الاخر فيقول الاخر يجلب نفعا وهذا يدفع ضررا ودفع الضرر اهم عند العقلاء ولذلك يدفع كل ضرر ولا يجلب كل
نفع مثال اخر اذا قلنا التخلي للعبادة افضل لما فيه من تزكية النفس فيقال لكنه يفوت اضعاف تلك المصلحة
منها ايجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة وهذه ارجح من مصالح العبادة فيقول بل مصلحة العبادة ارجح لانها
لحفظ الدين وما ذكرتم لحفظ النسل السادس منها وهو ثالث اعتراضات المناسبة كون الوصف غير ظاهر
كالرضى في العقود والقصد في الافعال والجواب ضبطه بصفة ظاهرة يدل عليه عادة كصيغ العقود على
الرضى واستعمال الجارح في القتل على العمد السابع منها وهو رابع اعتراضات المناسبة كون الوصف غير
منضبط كالتعليل بالحكم والمصالح مثل المشقة والزجر فانها امور ذوات مراتب غير محصورة وامور تختلف
باختلاف الاحوال والاشخاص والازمان ولا يمكن تعيين القدر المقصود منها ولا يعني ان المشقة من الحكم والمصالح
ما يخالف ذلك معلوم بل المراد ان قصر الصلاة وجواز الافطار مثلا في مظان المشقة والحرج لحكمة مصلحة
وجوابه انه اما منضبط بنفسه كالحكم والمصالح كما يقول في المشقة والمضرة انه منضبط عرفا واما بضبطه
بوصف كالمشقة بالسفر والزجر بالحدود الثامن من انواع هذا الجنس النقض وهو كما علمت عبارة عن ثبوت
الوصف في صورة مع عدم الحكم فيها وللمستدل ان يدفعه اما اولا فبمنع المحل الاول وهو وجود الوصف في
صورة النقض واما ثانيا فبمنع المحل الثاني وهو عدم الحكم فيها كما سيجيء وعلى الاول هل للمعترض ان يدل على
وجود الوصف في صورة النقض بعد منع المستدل وجوده فيها اوقيل فيه نعم اذ بوجود الوصف في صورة النقض
يحصل النقض وبه ابطال دليل الحكم وقيل انه يمكن من الابطال وكذا من اثباته وقيل لا لانه انتقال من اعتراض
الى الاستدلال وقال الاكثر ان كان الجامع حكما شرعيا ولا لان الاستعمال باثبات حكم شرعي هو انتقال الحقيقة

والاصح حكما شرعيا فللمعترض ان يمنع الدليل على وجوده لا يكون هذا تتميما لمطلوبه لا انتقالا الى
اخر كان المستدل قد اقام على وجود العلة في الاصل دليلا موجودا في محل النقض ونقض المعترض العلة فقال
المستدل لا نسلم وجودها فقال المعترض فينتقض دليلك لوجوده في محل النقض بدون مدلوله وهو وجود العلة
فقال الجدليون لا يسمع هذا من المعترض لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها لان القدح في دليل العلة قدح في
العلة والقدح في العلة مطلوب المعترض فلا انتقال هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلة معينا ولو ادعى احد
الامرين فقال يلزم اما انتقاض العلة او انتقاض دليلها وكيف كان فلا تثبت العلة اما اذا كان اللازم انتقاض
العلة فلان النقض يبطل العلية وهكذا ان كان اللازم انتقاض دليلها فلانه لا تثبت العلية من مسلك صحيح كان مسموعا
بالاتفاق فان عدم الانتقال فيه ظاهر وعلى الثاني وهو منع عدم الحكم في صورة النقض هل للمعترض ان يقيم
الدليل على عدم الحكم قيل نعم اذ به يحصل مطلوبه وقيل لا لانه انتقال واذا ادعى النقض فجوابه بابداء المانع
وهو ثبوت وجود معارض في محل التخلف النقض اقتضى نقيض الحكم كنفي الوجوب للوجوب او خلافه كالحرمة للوجوب
واقتضاء المعارض نقيض الحكم او خلافه قد يكون لتحصيل مصلحة او لاجل دفع مفسدة او كذا ما تحصيل المصلحة
كما في العرايا اذا اوردت على الربويات لعموم الحاجة الى الرطب والتمر وقد لا يكون عندهم ثمن اخر وهذا من قبيل
نقض الحكم باعتبار وجوب التماثل وعدمه او حرمة التفاضل وعدمها واما دفع المفسدة فكما على
حرمة اكل الميتة للمضطر فانه اورد المضطر فان ذلك لدفع مفسدة هلاك النفس وهو اعظم من اكل المستقذر
وهذا من قبيل خلاف الحكم لان الاباحة خلاف الحرمة والراي ابن الحاجب فانه ان كان التعليل بظاهر عام فلا يجب
ابداء المانع معينا بل يكفي بحصول تقرير محل النقض وتقدير المانع لحدوث مصلحة او دفع مفسدة فيكون التخصيص
للعموم لا للعلة كما تقدم التاسع الكسر وحاصله وجود الحكمة المقصودة من الوصف في صورة مع عدم
الحكم فيها كما لو قيل ان الترخيص في الاوطان والسفر بحكمة المشقة فيكون مقصوده سابقه في اخص يحمل الانقال وضرب
المعاول وقد اختلف في انه هل يبطل العلية والمختار انه لا يبطلها ولا يسمع الا اذا علم وجود قدر الحكمة او اكثر
ولم يشرع حكم اخر اليق بحصول تلك الحكمة منه كما اذا قال في القتل انما شرع القطع بالقطع للزجر فيقول المعترض حكمة
الزجر قائمة في القتل العمد العدوان مع انه لا قطع فيجب بالمثقل فانه قد شرع فيه حكم اخر هو اليق واشد زجرا
من القطع وهو القتل واما مع ثبوت مثل ذلك وكذا اذا لم يعلم وجود قدر الحكمة كما في المثال الاول العسر لضبط
المشقة لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص والاحوال والازمان فانه لا يبطل العلية وحينئذ فالكسر كالنقض
قد يدفع اولا بمنع وجود الحكمة وثانيا بمنع عدم الحكم فهل للمعترض ان يدل على وجود الحكمة بعد المنع او وجه له
على حسب ذلك الخلاف وكذا له ان يدل على عدم الحكم كذلك واذا ادعى الكسر يجاب بابداء المانع وههنا
وجه مختص بالكسر وهو ان للمستدل ان يدفعه بان انتفاء الحكم مع وجود الحكمة انما يصلح اعتراضا لو علينا
لجواز ان يكون قد شرع في صورة الكسر لتحصيل تلك الحكمة حكم اخر هو اولى بها كما في مثال قطع اليد باليد
العاشر المعارضة في الاصل ومعناها هو ان يبدي المعترض معنى اخر صالحا للاستقلال بالعلية
او لا والثاني لا يحتمل ان يكون علة مستقلة بل غايته احتمال ان يكون جزء علة والاول يحتمل ان يكون
علة بالاستقلال وان يكون جزء علة بان تكون العلة هي الوصف المعارض والمعارض به جميعا وعلى التقديرين
فلا يحصل بالاول الحكم وحده واذا علل المستدل حرمة الربا بالطعم فعارضه المعترض بالقوت يحتمل ان يكون
باعتبار ان القوت هي العلة وحده او العلة هو مجموع الطعم والقوت واذا علل القصاص في المحدد بالقتل العمد

والعدوان بمعارضته بالجارح لاحتمال ان يكون هو جزء العلة لانه لا يصلح للاستقلال وقد
اختلف في قبول هذه المعارضة والمختار قبولها لان الدوام الحكم هو باطل ضرورة واتفاقا فان لزومه
من عدم القبول ان الصلاحية للاستقلال في الجرح متحققا في الصورة الاولى اعني الجرح فقط في الصورة
الثانية مشتركة بين وصفي المستدل والمعارض والايماء المخصص للطعم بذلك دون القوت وما المخصص
لوصف المستدل في الصورة الثانية وكل من فروده كالقتل والعدوان بالجرح دون الجارح فكان الحكم
باستقلال وصف المستدل او جرحه دون استقلال وصف المعارض او جرحه تحكما لتساويهما في الصلاحية
من غير مرجح في الوجود قالوا المفروض استقلال كل واحد بما ادعيته المستدل والمعارض بالعلية والذي عينه
المعارض في الصورة الثانية هو المجموع المركب من وصف المستدل والوصف الذي ابداه المعارض وعليه
لا ينافي علية الجزء الاول الذي ادعى المستدل عليته بالاستقلال وحينئذ يكون وصف المستدل علة مستقلة
وعلة غيره عرضا بتركه بناء على جواز تعدد العلل فلا يكون المعارضة قادحة ولا يقبل قلنا اما في الصورة
الاولى فانه اذا احتمل ان يكون العلة هي الطعم وان يكون القوت وان يكون المجموع كان الحكم بعلية الطعم كما ادعاه
المستدل تحكما باطلا واما في الصورة الثانية فانه كما يحتمل ان يكون العلة هي الجزء الاول كالقتل العمد العدوان
يحتمل ان يكون المجموع المركب منه ومن كونه بالجارح حتى لا يكون العلة الا واحدة فالقول باستقلال الاول
وتعدد العلة تحكم واذا عرفت ان المعارضة مقبولة فالجواب عنها من وجوه منها منع وجود الوصف
مثل ان يعارض القوت بالكيل فيقول لا نسلم انه مكيل لان العبرة بعادة زمن الرسول صلعم وكان في زمنه موزونا
ومنها المطالبة بكون وصف المعترض مؤثرا فيقال لم قلت ان الكيل مؤثر وهذا انما يسمع من المستدل اذا كان
مثبتا للعلية بالمناسبة حتى يحتاج المعارض في معارضته الى بيان مناسبته بخلاف ما اذا اثبت المستدل
كون الوصف علة بالسبر فعارضه المعترض بوصف اخر فانه لا يصح المطالبة بالتاثير لان السبر كاف في
الدلالة على العلية بدون التاثير ومنها بيان خفائه ومنها عدم انضباطه ومنها منع ظهوره ومنها
منع انضباطه لما علمت ان الظهور والانضباط شرط في الوصف المعلل به فان ادعى دعوى صلوح الوصف
عليه من نايهما وللصالح فيهما ان يبين عدمهما وليبين وان يطالب ببيان وجودهما ومنها
ان يبين كون وصف المعارض ملغى او نعدله الالغاء المخيلة التي … الملغية مثاله ان يقول في الردة
علة القتل فيقول المعترض بل مع الرجولية لانها مظنة الاقدام على قتال المسلمين اذ بعثنا … من الرجال
دون النساء فيجيب المستدل بان الرجولية وكونها مظنة الاقدام لا يعتبر والا لم يقتل مقطوع اليدين
لضعف احتمال الاقدام منه بل هو اضعف من احتماله في النساء وهذا لا نقل فيه حتى … ان الرجولية
مظنة اعتبرها الشارع وذلك كترفه الملك في السفر لا يمنع … المترخص في حقه لعلة السفر
المعتبر المظنة وهو وجود لا مقدار الحكمة لعدم انضباطها ومنها ان يبين استقلال الباقي بالعلية
في صورة ما بظاهر نص او اجماع مثاله ان يقول في يهودي صار نصرانيا او بالعكس بدل دينه فيقتل
كالمرتد فيعارض بالكفر بعد الايمان فيجيب بان التبديل معتبر في صورة ما لقوله من بدل دينه فاقتلوه
فهذا ان يعرض للتعميم فلو عمم فقال فيقتل … كل مبدل الحديث لم يسمع لان ذلك اثبات لحكم الفرع بالنص
دون القياس لا يتم القياس الا … والمقصود ذلك ولا يضر المستدل كونه عاما اذا لم يتعرض للتعميم ولم

يستدل

لان بيان المخالفة اما بدليل المستدل وهو القلب او بغيره ولا اسم له بخصوصه فالقلب يعرفه
واما هذا فمثاله ان يقاس النكاح على البيع او البيع على النكاح في عدم الصحة بجامع في صورة فالمستدل
حين حاول الحاق النكاح بالبيع او العكس فقد اثبت في الفرع حكما مماثلا لحكم الاصل والمعترض بعد
تسليمه الالحاق للفرع يقول ان الحكم مختلف فان معنا عدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع
وفي النكاح حرمة المباشرة وهما مختلفان حقيقة وان تشابها بدليل ذلك صورة والمطلوب
مثلوا انه حقيقة بما هو مطلوبك غير ما افاده دليلك والدليل اذا انصب في غير محل النزاع
كان فاسدا لان المقصود منه اثبات محل النزاع والجواب ان البطلان شيء واحد وهو عدم
ترتب المقصود من العقد عليه وانما اختلف المحل لكونه بيعا ونكاحا واختلاف المحل لا يوجب اختلاف
الحال فيه بل اختلاف المحل شرط في القياس ضرورة فكيف يجعل شرطه مانعا عنه ويلزم امتناعه
ابدا الثاني القلب وحاصله دعوى المعترض ان وجود الجامع في الفرع يستلزم حكما مخالفا لحكمه الذي
يثبته المستدل ويعينه وذلك اما لتصحيح المعترض مذهبه ويلزم منه بطلان مذهب المستدل لتنافيهما
او لابطاله لمذهب المستدل ابتداء اما صريحا او بالالتزام الضرب الاول قلب لتصحيح مذهبه مثاله ان
يقول الحنفي الاعتكاف يشترط فيه الصوم لانه لبث فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي
فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة الضرب الثاني قلب لابطال مذهب الخصم صريحا مثاله ان يقول
الحنفي في مسئلة ان مسح الرأس يتقدر بالربع عضو من اعضاء الوضوء فلا يكفي اقله كسائر الاعضاء فيقول الشافعي
فلا يتقدر بالربع كسائر الاعضاء ومذهب الشافعي انه يكتفي بالاقل ولم يثبته القلب الضرب الثالث قلب
لابطال مذهب الخصم التزاما مثاله ان يقول الحنفي بيع غير المرئي بيع معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية
كالنكاح … فيقول الشافعي فلا يصح مع الجهل … الرؤية لان خيار الرؤية لازم
للصحة عنده فاذا انتفى اللازم وهو خيار الرؤية انتفى الملزوم وهو الصحة والمستدل حين حاول في الضرب
الاول الحاق الاعتكاف بوقوف عرفة في عدم كونهما قربة بجامع كونهما لبثا فقد اثبت حكما مماثلا لحكم الاصل
لكن المعترض بين مخالفتهما بان كون الاعتكاف ليس قربة بمجرده معناه انه يشترط فيه الصوم فيخالفان
وكذا في مسئلة مسح الرأس قصد المستدل مماثلة الحكمين اذ حقيقتهما عدم الاكتفاء بالاقل والمعترض بين مخالفتهما بان
معناه في الفرع التقدير بالربع وفي الاصل عدم التقدير به وكذا في مسئلة بيع الغائب قصده مماثلة الحكمين اذ حقيقتهما
الصحة مع الجهل باحد العوضين وقصد المعترض بيان مخالفتهما بانها في الفرع مقرونة بخيار
الرؤية لا في الاصل والجامع في قياس المستدل والمعترض في جميع الصور الثلث واحد فيكون معلوما بالحق
ان القلب باقسامه وان تعدد سوال الاراسه راجع الى المناقضة لان المعارضة دليل يثبت به خلاف حكم
المستدل والقلب كذلك الا انه نوع من المعارضة مخصوص وان الاصل والجامع فيه مشترك بين قياس المستدل
والمعارض وفائدة ذلك انه يجري الخلاف في قبوله ويكون المختار قبوله الا انه اولى بالقبول من المعارضة
المحضة لانه لا يتعين للاستدلال فان قصد هدم دليل المستدل بتاديه الى المنافي ظاهر … ولانه مانع
للمستدل عن الترجيح لان الترجيح انما يتصور بين شيئين وهاهنا الدليل واحد الجنس السابع هو الوارد
على قولهم بعد اثبات الحكم في الفرع وذلك هو المطلوب فيمنعه المعترض ويقول لا نسلم بل النزاع بعد
باق وذلك خاتمة الاعتراضات وهو اعتراض واحد يسمى القول بالموجب ولا يختص بالقياس بل يجري في كل دليل وحاصله

تسلم مدلول الدليل يحقق النزاع وهكذا دعوى نصب الدليل في غير محل النزاع ويقع على وجوه ثلاثة الاول
ان يستنتج المستدل من الدليل ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه ولا يكون كذلك مثاله ان يقول الشافعي
في القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالخارق فيرد القول بالموجب فيقول عدم المنافاة
ليس محل النزاع لان محل النزاع هو وجوب القتل ولا يقتضيه ما هو محل النزاع اذ لا يلزم من عدم منافاته الوجوب
ان يجب الثاني ان يستنتج من الدليل ابطال امر يتوهم انه ماخذ الخصم ومبنى مذهبه في المسئلة والخصم
يمنع كونه ماخذ المذهب فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه مثاله ان يقول الشافعي في المسئلة المتقدم وهو
مسئلة القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه وهو انواع الجراحات القاتلة
فيرد القول بالموجب فيقول الحنفي الحكم لا يثبت الا بارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط بعد قيام
المقتضي وهذا غايته عدم مانع خاص ولا يستلزم انتفاء جميع الموانع ولا وجود الشرائط ولا وجود المقتضي
فلا يلزم ثبوت الحكم ومن العلوق في ان المعترض اذا قال ليس هذا ماخذي هل يصدق اولا فقيل لا يصدق
الا ببيان ماخذ اخر اذ ربما كان ماخذه ذلك لكنه يعاند والمختار انه يصدق لانه اعرف بمذهبه
ومذهب امامه ولانه ربما لا يعرف فيدعي احتمال ان لامامه ماخذا اخر واعلم ان اكثر القول بالموجب
من هذا القبيل وهو ما يقع لاشتباه الماخذ لخفاء ماخذ الاحكام وقل ما يقع الاول لانه اشتباه محل
الخلاف لشهرته ولتعدد الوجوه في الاغلب الثالث ان يسكت عن صغرى غير مشهورة مثاله
في الوضوء ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ويسكت عن الصغرى ولا يقول الوضوء قربة فيرد
القول بالموجب فيقول المعترض مسلم ومن اين يلزم ان يكون الوضوء شرطه النية فهذا يرد اذا سكت
عن الصغرى واما اذا كانت الصغرى مذكورة فلا يرد الا منعها بان يقول لا اسلم ان الوضوء قربة
ويكون حينئذ منعا للصغرى لا قولا بالموجب اذا عرفت ذلك فالجواب عن القسم الاول اذ مرجعه الى
منع كون اللازم من الدليل محل النزاع او مستلزمه ما له بان يبين احدهما مثاله ان يقول لا يجوز قتل المسلم
بالذمي قياسا على الحربي فيقول نعم ولكنه يجب فان لا يجوز بمعنى الاباحة وهو ليس نفي الوجوب ولا
مستلزمه لان الاباحة اعم من الوجوب فيجيب بانه المعنى بعدم الجواز هو التحريم وهو يستلزم
عدم الوجوب وعن الثاني انه الماخذ باشتهار من النظار والنقل عن ائمة مذهبهم وعن الثالث
ان الحذف عند العلم بالمحذوف سائغ والمحذوف مراد ومعلوم فلا يضر حذفه والدليل هو
المجموع لا المذكور وحده فرع اعلم ان كلا من الاعتراضات التي ذكرت وهي خمسة والعشرون كما ذكرنا [illegible]
يندرج عدة منها تحت جنس وقد ينحصر الجنس في نوع كالاستفسار والقول بالموجب واما المعارضة
فيحتمل ان يكون نوعا واحدا افراده المعارضة في الاصل والمعارضة في العلة والمعارضة في الفرع
ويحتمل ان يكون كل منها نوعا برأسه وهو الاظهر وكذا المنع والاعتراضات ان كانت من نوع واحد
كاستفسارات او معارضات فلا خلاف في تعددها اتفاقا لان الاستفسارية [illegible] فهو من الخبط
بعد وان كانت من انواع متعددة كاستفسار ومنع ونقض فمنعه بعضهم ليكون ابعد من الخبط وادعى
الى الضبط والاكثرون جوزوا الجمع والمرتبة طبعا مثل منع حكم الاصل ومنع العلية اذ تعليل الحكم بعد ثبوته
ومنع الجمع اكثر المناظرين لان الاخير فيه تسليم الاول فيعتبر الاخير سوى الاول فيجاب عنه دون الاول

ابطاله

٩٠

فيصح الاول وملغي فانه اذا قال لا اسلم حكم الاصل ولا اسلم انه معلل بالوصف فالبحث عن تعليله
وانه بماذا هو بعد الاعتراف بثبوته فانه ما لم يثبت لا يطلب علة ثبوته والمختار جوازه لان التسليم
تقديري ومعناه ولو سلم الاول فالثاني وارد وذلك لا يستلزم التسليم في نفس الامر واذا عرفت جواز المرتبة
فالواجب ايرادها مرتبة والا كان منعا بعد تسليم فانه اذا قال لا نسلم ان الحكم معلل بكذا فقد سلم
ثبوت الحكم فاذا قال ولو سلم فلا نسلم ثبوت الحكم كان مانعا لما سلمه فلا يسمع منه واذا اتضح وجوب
الترتيب فالترتيب اللائق المناسب للمعارضة الطبيعي ان يقدم منع الاستفسار ثم فساد الاعتبار ثم
فساد الوضع ثم منع الحكم في الاصل ثم منع وجود العلة فيه ثم الاسولة المتعلقة بالعلية كالمطالبة وعدم
التاثير والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكونه غير مفض الى المقصود ثم
النقض والكسر ثم المعارضة في الاصل ثم ما يتعلق بالفرع كمنع وجود العلة فيه او مخالفة حكمه لحكم الاصل واختلاف
الضابط والحكمة والمعارضة في الفرع والقلب ثم القول بالموجب هكذا ذكر الامدي وحكاه سعد الدين ونسب
لا يعدم حيث جمعه وعرف من داء الحسد اذية ان يقول على [illegible] عن الترتيب والتعبير لكثير من عبارات
العضد والتحريف عدولا عن صحيح ذلك لغرض عرفهم وهو لا عبر قبح قبح عند المنتهم وزعما منه بان ذلك
منا ابداع واما الاسناد اليه فهو حسد اجماع فليستعمل يكره اللوم على ذلك المطالع ولا يذكر ما استمر عليه المعار
سماعات الترجيح مع ان مصنفه هو الذي لا يعرف على عباره ولا يعرف الا ذكر في الاغلب الا من بيان بل عبث
يظهر منه القلق والانزعاج ويكسوها ما يطوى عليه من الود والاعوجاج لما تراه من تعبير عبده الاقوال
من الاحباح واخلاص ما جمعه التمام عافيه الاخراج والمحلى حليه الانصاف والمتعرى عن التعصب والاعتساف
يعتقد اهله الصناعة وقصور الباع في هذه الصناعة ثبت ونوف اللبث اذا كان روسو الى القدح وتبادت
وسعى فيه ويحاذر لبعده عن مصان المروة والكرم ولتوغله في الجهل غير اشهر من نار على علم والله الملك
اما ان سبهلا دم جهلا علوما ليس يعرفهن سهلا ان ولو لم يحل بها ذب عنها ولكن الرضى بالجهل سهلا ان
ثم انه يقع بالقدح على ذلك والذم حتى يسمع ما يطابقه العلم فعند العثور عليه يهتف بالماثر اليه فرحا
بذلك مسرورا جذلا بداه ملا حبورا لانه يجد طريقا الى النه المنشوده وحاز بغيته المقصوده فيجعل من قصد
ذلك المقصد الفاسد وجعل له من حسرات منجزه الحاسد واما من لا يبرز الانصاف طبعه ولم يبادر
الى انكار ما يقرع سمعه وسمت همته الى درجة التحقيق وطارت العنقا الى سما التدقيق وبوعدت داعيه
الى الافاده والتحدر الى اكل اللحوم والتمزيق وامعن النظر وجانب الاعتساف ووقف على ما في كلامنا
من الود والانحراف واما لم نعم حمله ان في كثير منه احتمالا كثيرا ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا لا جرم ان من الف فقد استهدف ومن صنف فقد استهدف وله الفضل باطلاعنا وكذا نسبه
غيرنا عليه وشكره هذه المنه معقود الزمام حتى ساخ من بينه وان ظهر خطأ القاصد لوجه الله اعذب
من السلسل واشفى منه لديه وان لم يكن احب فهو بالنفع يصل ويرد اليه فقد ما يكون الانسان نفداه
بصرا او لكن بما سعد عليه مدركا وخبيرا وانما نفتخر غيره بذلك ويلغي والمولى صراه احسن المولى وهذا هو ما
اردناه في ما تضمنه هذا الكتاب من النسبة على ما في المتن من الخلل والاضطراب بعلم من يحبه عن الاطلاع
على ما في الشارح من عاب واعرف غير انها الصاحب وللناس فيما يعتقدون مذاهب ومن ابن رسل القلم
ولا فلا كبر هذا الدرس موضع احرفنه برقم ما فـ **الاستدلال** وهو اعم الادله
الشرعيه الاستدلال لغة طلب الدليل وفي العرف يطلق على اقامة الدليل مطلقا من نص او اجماع او غيرها وعلى

نوع خاص منه وهو المقصود هاهنا وهو ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس ولا يتوهم أن هذا تعريف بالمشترك
في الخفاء والجلاء بسبب كونه تعريف بعض الأنواع ببعض بل ذلك تعريف للمجهول بالمعلوم بسبب سبق العلم بالأنواع
المذكورة في التعريف وهذا النوع هو الذي تسميه أصحابنا الاجتهاد بالمعنى الأخص ويذكرونه في باب قسيمه
وهو الاجتهاد مقابل التقليد ويقال له أيضا عندهم المصالح المرسلة وهي المصالح التي لا تشهد لها أصل بالاعتبار
ولا بالإلغاء لا بالنص ولا بالإجماع ولا بالقياس ولا يترتب الحكم على وفقه وإن كان على سنن المصالح وتلقيها
العقول بالقبول وليس المراد منه الإلغاء إذ لا نزاع في اطراح ما علم إلغاؤه ولا في المرسل الغريب كما مر وقولنا
ولا يترتب الحكم على وفقه ليخرج الغريب الذي ليس بمرسل إذ فيه رد إلى أصل معين فإن ذلك قياس وكلامنا في
غير القياس وإن كانت المصلحة المرسلة لا بد من ردها إلى جملة علمنا من الشارع مراعاتها فهو أخص من الاجتهاد
وسميت مصالح لأن الظن قد غلب بأن الحكم بها طابق مقصودات الشارع ومصلحة المكلفين وسميت مرسلة
من حيث أن نصوص الشرع لم تتناولها ولا ردت إلى أصل معين يستفاد حكمها من الرد إلى ذلك الأصل وقد منع قوم
من اعتبار المصالح المرسلة لنا لو لم تعتبر لأدى إلى خلو الوقائع عن الحكم لعدم مساعدة النص أو أصل
القياس في الكل وأنه باطل وقد يمنع بطلان الخلو وإن سلم فلا نسلم لزوم خلو الوقائع لأن العمومات والأ
قيسة مأخذ الجميع وإن سلم فإن انتفاء المدارك المعتمدة مدرك شرعي على ما سيجيء من أن الحكم عند انتفاء
المدارك هو نفي الوجوب أو التحريم وقال بعض محققي الأصحاب ما لفظه يدل على ذلك أن الذي دل أن القياس على
التبع الأحكام الشرعية هو ما نعرف من وجوه تتبع مقاصد الشرع وأغراض الشارع وملاحظة مراده
فعلا أو كفا وإذا أمكن هاهنا أمارة فيما ليس له أصل معين مطابقة لمراد الشارع عول عليها كما عول على
ذلك القياس الذي له أصل معين تحريا وحذرا والجامع بينهما هو تغليب الظن بتعلق غرض الحكم بوجه
أو أمارة ويدل على ذلك خبر معاذ وقوله أجتهد رأيي وإقراره صلى الله عليه وسلم على ذلك والرأي يشمل ما له أصل معين وما ليس
كذلك ويدل على ذلك ما اشتهر عن الصحابة من القول بالرأي والقطع في الحوادث على أحكام لم يرجعوا فيها إلى
أصل معين ويدل على ذلك ما ثبت من أحوال الأئمة والقضاة في مقادير الأرش والتعزير ونحو ذلك من المتلفات ونحو
ذلك مما لا يستند إلى أصل معين أصلا وإذ قد وضح لك ذلك وعرفت ما عليه من المسالك فاعلم أنه
قد يطلق الاستدلال أنه ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس علة فعلى الأول يخرج عن الحد لا جميع أقسام
القياس وعلى هذا يدخل فيه قياس الدلالة والقياس في معنى الأصل واعلم أن الفقهاء كثيرا ما يقولون
وجد السبب فيوجد الحكم أو وجد المانع أو فقد الشرط فيعدم الحكم فقيل التزمه ليس إنما هو دعوى
دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم فيوجد الحكم ولا يكون دليلا ما لم يعين وإنما الدليل ما يستلزم
الحكم وهو وجود السبب الخاص أو وجود المانع أو عدم الشرط المخصوص وقيل هو دليل إذ لا معنى
للدليل إلا ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول غاية ما في الباب أن قولنا وجد السبب يفتقر إلى بيان وإذا
بينا على أنه دليل فقيل هو استدلال مطلقا لأنه غير النص والإجماع والقياس وقيل هو استدلال إن
بين وجود السبب أو المانع أو فقد الشرط بغير الثلاثة وإلا فهو من قبيل ما ثبت به إن نصا وإن إجماعا
وإن قياسا وهذا هو القوي **مسئلة** قال عضد الدين قد اختلف في أنواع الاستدلال والمختار
أنه ثلاثة التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة وإلا كان قياسا واستصحاب الحال وشرع من قبلنا
وقالت الحنفية والاستحسان أيضا وقالت المالكية والمصالح المرسلة أيضا اسمي فلذلك ينبغي أن يكون كذلك
نظم المرسلة نعمل بما يقتضيه هاهنا ما كان منه قريب بعد من أنواعه أسماء الحكم لا يستفاد تركه ولنبحث

بحسب الحالم بحر له ويكرر هذا الكتاب من ذكر الأنواع ويشكل فيه جريانا في مصار ابن الحاجب في أقسامها
لمسالكه في الغالب **فرع** التلازم أربعة أقسام لأنه إما أن يكون بين حكمين والحكم إما إثبات أو نفي
ويحصل بحسب التركيب أقسام أربعة بين ثبوتين أو بين نفيين أو بين ثبوت ونفي بأن يكون الثبوت
ملزوما والنفي لازما أو بين نفي وثبوت بأن يكون النفي ملزوما والثبوت لازما وإنما يجري في كل من هذه الأقسام
فيما بينه تلازم أوصاف فأما إن كان الحكمان غير متلازمين ولا متنافيين وذلك حسبما يكون منهما عاما
وخاصا من وجه كالأسود والمسافر فإنه لا يجري فيهما شيء من هذه الأقسام الأربعة فلا يصح أن كان
مسافرا فهو أسود وكلما لم يكن أسود فليس بمسافر ولا كان أسود فليس بمسافر ولا لم يكن أسود
فهو مسافر وهو ظاهر لما عرفت من أن العام والخاص مطلقا متلازمان لكن من طرف واحد
قال سعد الدين المعنى بالتلازم هاهنا اللزوم أعم من أن يكون طردا أو فقط بمعنى أن يكون أحدهما ملزوما
والآخر لازما يمكن فهو عكس ولا تصور بمجرد العكس وأما التنافي فبالضرورة يكون من الطرفين بأن يكون
كل منهما منافيا للآخر لكنه قد يكون طردا أو عكسا بأن يكون وجود كل منافيا لوجود الآخر وعدمه
لعدمه وهو الانفصال الحقيقي وقد يكون طردا فقط بأن يكون وجود كل منافيا لوجود الآخر ولا يكون
عدمه منافيا لعدمه وهو منع الجمع وقد يكون عكسا فقط بأن يكون عدم كل منافيا لعدم الآخر ولا
يكون وجوده منافيا لوجوده وهو منع الخلو وقد الاعتبار فأقسام التلازم اثنان وأقسام التنافي ثلاثة
فالمجموع خمسة ويجري في كل منها بعض الأقسام الأربعة الحاصلة للتلازم باعتبار الإثبات والنفي ووجه
الحصر ظاهر وحاصله أنه إذا كان بين الشيئين تلازم مساو فثبوت كل يستلزم ثبوت الآخر ونفيه نفيه وإن كان
مطلقا فثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم من غير عكس ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم من غير
عكس وأنه إذا كان بين الشيئين انفصال حقيقي فثبوت كل يستلزم نفي الآخر ونفيه ثبوته وإن كان منع
جمع فثبوت كل يستلزم نفي الآخر من غير عكس وإن كان منع الخلو فنفي كل يستلزم ثبوت الآخر من غير عكس انتهى
الأول المتلازمان طردا وعكسا وهو كالجسم والتأليف إذ كل جسم مؤلف وكل مؤلف جسم وهذا يجري
فيه الأولان وهما التلازم بين الثبوتين وبين النفيين كلاهما طردا وعكسا فيصدق كلما كان جسما كان
مؤلفا وكلما كان مؤلفا كان جسما وكلما لم يكن جسما لم يكن مؤلفا وكلما لم يكن مؤلفا لم يكن جسما الثاني المتلازمان طردا
فقط كالجسم والحدوث إذ كل جسم حادث ولا ينعكس في الجوهر الفرد والعرض فهذان يجري فيهما الأول
وهو التلازم بين الثبوتين طردا فيصدق كلما كان جسما كان حادثا لا عكسا فلا يصدق كلما كان
حادثا كان جسما ويجري فيهما الثاني وهو التلازم بين النفيين عكسا فيصدق كلما لم يكن حادثا لم يكن
جسما لا طردا فلا يصدق كلما لم يكن جسما لم يكن حادثا الثالث المتنافيان طردا وعكسا كالحدوث
ووجوب البقاء فإنهما لا يجتمعان في ذات فيكون حادثا وواجب البقاء ولا يرتفعان فيكون قديما غير
واجب البقاء فهذان يجري فيهما الأخيران وهما تلازم الثبوت والنفي والنفي والثبوت طردا وعكسا فيصدق
لو كان حادثا لم يجب بقاؤه ولو وجب بقاؤه لم يكن حادثا ولو لم يكن حادثا وجب بقاؤه ولو لم يجب
بقاؤه فهو حادث الرابع المتنافيان طردا لا عكسا أي إثباتا لا نفيا كالتأليف والقدم إذ لا
يجتمعان فلا يوجد شيء هو مؤلف وقديم لكنهما قد يرتفعان كالجوهر الفرد لا يجري وهذان يجري فيهما الثالث
وهو تلازم الثبوت والنفي طردا وعكسا فيصدق كلما كان جسما لم يكن قديما وكلما كان قديما لم يكن جسما لا
الرابع وهو تلازم النفي والإثبات لا طردا ولا عكسا فلا يصدق كلما لم يكن جسما كان قديما وكلما لم يكن قديما

كان حسنا الخامس المتساويان عكسا كالاساس والمحل عليهما انهما يتعاكسان ولا يوجد ما ليس له
اساس ولا محل وقد يجتمعان في كل ذي اساس محل بوجه آخر وهذان يجري فيهما الرابع وهو تلازم
النفي والثبوت طردا وعكسا فيصدق كلما لم يكن له اساس فهو محل وكلما لم يكن محلا فله اساس
ولا يجري فيهما الثالث ولا يصدق كلما كان له اساس فليس بمحل او كلما كان محلا فليس له اساس واذ
قد عرفت اقسام التلازم بحسب موادها فلنصور امثلة من الاحكام الشرعية فالاول وهو تلازم
الثبوتين كما يقال من صح طلاقه صح ظهاره والتلازم هنا ثابت بالطرد وهو انا تتبعنا فوجدنا كل
بعض يصح طلاقه يصح ظهاره ويقوى بالعكس وهو انا تتبعنا فوجدنا كل من لا يصح طلاقه لا
يصح ظهاره وحاصله التمسك بالدوران ولكن على ان العدم ليس جزءا من العلة الثاني وهو تلازم
النفيين لو لم يشترط النية في الوضوء لم يشترط في التيمم وهذا ثابت بالطرد ويقوى بالعكس
كما مر والثالث وهو تلازم الثبوت والنفي ما يكون مباحا لا يكون حراما الرابع وهو تلازم النفي
والثبوت ما لا يكون جائزا يكون حراما وهذان يقرران بثبوت التنافي بينهما او بين لوازمهما لان تنافي
اللوازم يدل على تنافي الملزومات **مسألة** وجميع اقسام التلازم تمنع بمنع اللزوم ان نفي
وابان ويحقق الملازمة وترد من الاسولة الخمسة والعشرين الواردة على القياس جميعها ما عدا
الاسولة المتعلقة بنفس الوصف الجامع لانه لم يذكر فيه وصف جامع **باب**

الاجتهاد

والاستفتاء والتقليد وينبغي ان نتكلم في تعريف كل منهما وما يتفرع عنهما من
مفهوم المجتهد والمجتهد فيه وصفة المفتي والمستفتي والمستفتى فيه واتحادهما ما واحد
للمقلد والاجتهاد لتقابلهما وذلك يقتضي الاتحاد وعدم الانفكاك لكل منهما عن الآخر والافراد
مسألة الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة وفي عرف اجتهد في حمل حجر
الرحى ولا يقال اجتهد في حمل النواة وله في الاصطلاح معنيان اعم واخص فالاعم هو بذل الجهد
في معرفة الاحكام بالنص الدلالية ويمكن ان يعترض بوجوه منها انه يعرف الشيء بنفسه لذكر المجتهد في
حد الاجتهاد فيلزم الدور ومنها انه يدخل اجتهاد المقصر حيث بذل جهده ولم يستفرغ الوسع
بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو لا يعد في الاصطلاح اجتهادا
معتبرا ومنها انها يدخل العقليات اذ لم يقيد الاحكام بالشرعية وليست مرادة فانها بمعزل عن
مقصودنا فلا يكون مانعا ومنها انه يخرج المحدود باسره فان الاجتهاد لتحصيل ظن بحكم
شرعي لا لتحصيل علم بذلك الحكم الا ان يكون عبر بالعلم عن الظن كما يكاد يفعل او اطلقه
عليه لان المجتهد يعلم ان ذلك حكم الله في حقه على ما مر في صدر الكتاب لكنه مع ذلك يخرج منه
ظن حكم واحد لقوله الاحكام ولو كان المراد على جهة البدلية فان المحدود للموضع والجنس
ومنها انه يخرج ما عرف حكمه من فعل او ترك او تقرير او عمل ان اذ النص يقال في مقابلة ذلك
اللهم الا ان يريد بالنص ما يفيد حكما شرعيا فالعلم بعمومه واصطلاح جديد غريب بحسنه
في الحدود ويخرج ايضا ما عرف حكمه من نص ظاهر الدلالة كالعمومات او قطعيها احتمل تطرق
في محكمته وبحث عن معارضه فظن عدمه ولا يكون جميعه جامعا وفي بعض نسخ الكتاب
بالنص الخفي وبالمراد انه يعلم هنا انما يخرج من القياس ما رده الى غير الخفي وهو ايضا يعطيه
وقال ابن الحاجب هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي واكثر القيود قد عرف فائدتها

وقال الفقيه احترازا عن استفراغ غير الفقيه وسعه والفقيه من اتصف بالفقه وقد تقدم تعريف
الفقه وقال سعد الدين التفتازاني لا وجه لهذا الاحتراز فانه لا يتصور فقيه الا بعد الاجتهاد اللهم
الا ان يراد بالفقيه المتهيئ لمعرفة الاحكام على ما يشعر به ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا
مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم لو اشترط في الفقيه التهيؤ للكل وجوز الاجتهاد في مسألة دون مسألة
تصور مجتهد ليس بفقيه هذا وقد شاع اطلاق الفقيه على من يعلم الفروع وان لم يكن مجتهدا اصلا وقد علم
من ذلك ان المجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل وهو ايضا المستفتى فيه اذ لا استفتاء في المسائل العقلية على
القول الصحيح لوجوب العلم بها بالنظر والاستدلال لا بالتقليد وان المجتهد والمفتي المتصف بالاجتهاد
والمستفتي خلافه فانه لم يبلغ درجة الاجتهاد فكل من ليس مجتهدا في الكل فهو مستفت في الكل وان فرض انه
تهيأ ... فيما ليس مجتهدا فيه فهو مجتهد فيه قال بعضهم المجتهد من اتصف بالاجتهاد وله
شرطان الاول معرفة البارئ وصفاته وتصديق النبي بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه علم الايمان كل ذلك
بادلته الاجمالية وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام الثاني ان يكون
عالما بمدارك الاحكام واقسامها وطرق اثباتها ووجوه دلالتها وتفاصيل شرائطها ومراتبها وجهات
ترجيحها عند تعارضها والتفصي عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج الى معرفة حال الرواة وطرق
الجرح والتعديل واقسام النصوص المتعلقة بالاحكام وانواع العلوم الادبية من اللغة والتصريف والنحو
وغير ذلك هذا في حق المجتهد مطلق واما المجتهد في مسألة فيكفيه ما يتعلق بها ولا يضره الجهل بما لا تعلق
لها وقال الخوبي شرط المجتهد ان يكون محيطا بمدارك الشرع متمكنا من استثارة الظن فيها وان يكون
عدلا وهذا شرط قبول فتواه لا شرط اجتهاده في نفسه ولا بد من معرفة الكتاب وقدر ما يتعلق بالاحكام
بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولا بد من معرفة الاحاديث المتعلقة بالاحكام
بان يكون عنده اصل مصحح يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان كان على حفظه
فهو احسن واكمل ولا بد ان يتيسر عنده مواقع الاجماع بحيث يعرف ان ما ادى اليه اجتهاده ليس مخالفا
للاجماع بان يعلم انه موافق لمذهب او واقعة متجددة لا خوض فيها لاهل الاجماع ولا بد ان يكون متمكنا
من الرجوع الى النفي الاصلي والبراءة الاصلية وان يعلم انه لا يغير الاشراع ... ولا بد له من معرفة
اقسام الادلة واشكالها وشرائطها ومعرفة ما يتوقف عليه معرفة الشارع من حدوث العالم
وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للرسل مصدق اياهم بالمعجزات وهذا في الحقيقة
من لوازم منصب الاجتهاد ومن توابعه لا مقدماته وشرائطه ولا بد من معرفة اللغة ليفهم بها قدر
ما يتعلق باستنباط الاحكام من الكتاب والسنة ومن معرفة الناسخ والمنسوخ منهما ويفتقر في
السنة خاصة الى معرفة حال الرواة وتمييز الصحيح عن الفاسد والمقبول عن المردود والتحقيق في
ذلك ان يكتفي بتعديل الامام العدل الذي عرف صحة مذهبه في التعديل وبالجملة لا بد من علم الحديث
وعلم اللغة وعلم اصول الفقه واما الكلام وفروع الفقه فلا حاجة اليهما كيف والفروع
تولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد نعم انما يحصل منصب الاجتهاد
في زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان ثم ها هنا دقيقة تغفل عنها الاكثرون
وهو انا انما ذكرنا انما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع وليس الاجتهاد منصبا
لا يتجزأ بل قد يكون العالم مجتهدا في مسألة دون مسألة فيفتقر الى ما يتعلق بتلك المسألة لا غير والاجتهاد بالمعنى

الاجتهاد هو ما تقدم وقد حد ايضا بانه ما يعرف به الحكم من غير رجوع الى نص او اصل معين وذلك كتخريج
المناقضات واروش الجنايات فان الاجماع وان انعقد على ان في المتلفات عوضا وفي الجنايات غرامة
على سبيل الجملة فانما يتوصل الى معرفته ومقداره ذلك باستفراغ الوسع بالنظر الى ما يلحق المجني عليه من الم
واستعصام عمل او تقريب هذا بنقصان قيمته على ارشه لا بالرد الى نص او اصل معين باجرا حكمه عليه فقولنا
ما يعرف به الحكم كالجنس اذ يشمل فصل الحدود وهو ما يرجع به الى نص او اصل معين وبقيد الحد
يحصل تفصيله عن الحدود ويمكن ان يعترض ايضا بوجوه منها انه يدخل العمليات لعدم تقييد
الحكم بالشرعي وفيها ما لا اصل له معين ويتوصل الى تحصيله باستفراغ الوسع وقد عرفت انها
تعزل عن المقصد ومنها ان الحد للايضاح وهو ينافي او كونها للترديد وانه يوجب الابهام اللهم
الا ان يقال ان المراد ما وليس هو ان احدهما لا يرجع اليه ولا يعلم ما في الابهام بل انما يرجع فيه الى
احدهما فليس من الحدود وما لم يرجع فيه الى احدهما فهو ولا ابهام فيه ومنها انه يدخل
فيه ايضا ما يرجع الى الامرين معا وهو على مراحل من الحدود ولو قال ولا الى اصل لكان اسد فكان
هذا الحد لهذه الوجوه غير مانع ويقال ايضا ما المراد بكون ما يعرف به الحكم من غير رجوع الى
نص او اصل معين احص انه احص من المعنى الاول وان لم يستفرغ الوسع في تحصيل الحكم منه وان استفرغ
في تحصيله منه فالاول ممنوع فان المراد تحصيله بنوع خاص من الادلة وبيان ما يتنوع من الدليل واستفراغ
الوسع في تحصيل الحكم من الدليل يحصل للناظر من غيره العامي او المجتهد مما المعنى الاحتمالي الى
معتبرهم فيها ساف سكونه ويوف نعيده والثاني ليس في الحد ما يعرفه ولا يصلح لان يكون مرادا
على انهم انما ارادوا انما يكون دليلا عند فقد النص وتعذر الرد الى اصل معين مع انهم ولو سلم فانما يكون
الخصوص والعموم لو لم يحمل النص الحجج الدالة عليه بالذكر عند تحقق العام هذا والراي يعم
القياس والاجتهاد بمعنى انه يقال لكل منهما هو المقلد والمقلد فيه وقد تم الكلام على تحقيق الاجتهاد وما
يتصل به وما يتفرع عنه وكذا ما يتفرع عن الاستفتاء يبقى ان يتكلم على حد التقليد والاستفتاء والتقليد
هو العمل بقول الغير من غير حجة ذكر ذلك ابن الحاجب وذلك كاخذ العامي بقول العامي واخذ المجتهد
بقول المجتهد قال سعد الدين والمراد بالقول ما يعم الفعل والتقرير تغليبا اسمي وعلى هذا فلا يكون
الرجوع الى الرسول تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي
الى الشهود في شهادتهم ذلك لقيام الحجة فيها فقول الرسول بالمعجزة والاجماع بما مر في
حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك او بعضه تقليدا كما يسمى في العرف اخذ العامي
بقول المجتهد تقليدا وكذا استفتاء فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح وقال بعضهم الفرق بين
المقلد والمستفتي في التسمية العامية والمدرسية اذ لا فرق بينهما في الاصطلاح ثم المقلد هو
الملتزم لمذهب امام معين كالحنفية والشافعية والمستفتي هو من اذا عرضت له مسئلة احتاج
الى العمل فيها رجع الى مجتهد حي او ميت فاخذ برايه فيها فقط **مسئلة** قد اختلف في تجزي
الاجتهاد بجريانه في بعض المسائل دون بعض وتقريره ان المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل
ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل ذلك فهل له ان يجتهد فيها او لا بل لا بد
ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة والمختار انه يصح تجزي
الاجتهاد في فن دون فن وفي مسئلة دون اخرى وذلك بجواز اطلاع الفاضل عن مرتبة الاجتهاد الكامل

على امارات مسئلة لا يتعلق فلك المسئلة الا بتلك الامارات لا بغيرها على حد اطلاع المجتهد فيستوي بان
في تلك المسئلة وكونه لا يعلم امارات غيرها لا مدخل له فيها فاذن يجوز له الاجتهاد في استنباط
حكمها كما يجوز لغيره وقد يقال لا نسلم انه هو وغيره سوا فان فرض الاطلاع على امارات المسئلة في مجتهدها
واما رات جميع المسائل في المجتهد المطلق انما يكون بحسب ظنه ففي مجتهد المسئلة المطلع على امارات البعض
يترك احتمال ان يكون في جملة ما لا يعلمه ما يكون له تعلق بتلك المسئلة فيقدح في ظنه الحكم ولا يحصل الظن به
بخلاف المجتهد المحيط بالكل بحسب ظنه فان ذلك الاحتمال ضعيف عنده او معدوم بالكلية فيقوى ظنه بالحكم
بحاله والاسد ان نقل ان الاسب للاطلاع حرف من دون فن وكذا لا يتعلق بغيرها لانه انما يفيد التاكيد لعموم
الجمع المضاف وقيل لا يصح تجزيه وذلك لجواز تعلقها بالقم فكيف يعد حصل المطلع على امارات
البعض يكون تعلقه بالحكم المفروض والاحتمال له ظن عدم ما يكون مانعا من الحكم الذي هو مقتضى القدر الذي
يعلمه من الدليل فلا يجوز له الاجتهاد قلنا خلاف المفروض فان المفروض حصول جميع ما هو امارة في تلك
المسئلة واساسها في ظنه اما باخذه عن مجتهد وليس حصول الامارات بطريق الاخذ والتعلم عن المجتهد سادي
للاجتهاد والاتم يقبل احبار الاحاد واما بعد تحرير الائمة الامارات وضم كل الجنس واذا كان كذلك فما
يتوهم من الاحتمال يبعد لا يقدح في ظن الحكم فبحث العمائم ولنا ايضا على ما اخترناه انه لو لم يتجز الاجتهاد في
اذن يلزم الا يحصل المجتهد الكامل من جميع الماخذ ويلزمه العلم بحكم جميع الاحكام واللازم
منتف فانه قد اجاب مالك رضي الله عنه عن ست وثلاثين مسئلة سئل عنها من اربعين وقال في البقية منها لا ادري وهو مجتهد
بالاجماع وقد يقال انه العلم بجميع الماخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم ببعض اما للتعارض بالادلة
او للعجز في الحال عن المبالغة اما لمانع يشوش الفكر او لاستدعائه زمانا **مسئلة** اختلف اكل مجتهد مصيب
ام لا وحكم العقليات والشرعيات في ذلك مختلف فلنجعلهما مسئلتين ولنتكلم اولا في العقليات فنقول
ذهب بعضهم الى ان الحق في المسائل القطعية العقلية الكلامية مع واحد ليس الا والاخر المخالف له
مخطئ فان اخطأ فيما يرجع الى الايمان بالله ورسوله فكافر والا فمبتدع اثم سوا اجتهد او لم يجتهد
وقال ... لا اثم على من طلب الحق واجتهد ولم يعاند مع انه مخطئ ويجري عليه في الدنيا احكام الكفار
بخلاف المعاند فانه اثم لنا الاجماع من المسلمين قبل ظهور المخالف على قتل الكفار وقتالهم وعلى انهم
من اهل النار يدعونهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بانهم لا يعاندون
الحق بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد ولو كانوا غير اثمين لما ساغ ذلك
ويا سبحان اليهود والنصارى وذلك نص في محل النزاع قال سعد الدين وفيه وهن لان الدليل
على محل النزاع ما نعته لان الاجماع انما هو في الكافر المخالف في المسئلة صريحا والنزاع انما هو فيمن
ينتمي الى الاسلام ويكون من اهل القبلة والا فكيف يتصور من المسلم الخلاف في خطا مثل اليهود
والنصارى انتهى ولو سلم فعناد الذمي والحربي معلوم وقد يطلق بذلك الكفار ويكون لا اشتباه في
حق اهل الكتاب وقال العنبري بل كل مجتهد فيها مصيب يعني في قول الاسلام والحربي
مقتضب كالعذري والمرجي مصيب كالو تعدى ويجوز ذلك قلنا ان اراد وقوع معتقده حتى يلزم من
اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث فخروج من المعقول اذ استحالة ذلك من قضايا
العقول وان اراد نفي الاثم حتى يلزم من اعتقاد امكان رؤيته الصانع وامتناعها خروج كل منهما عن

عن المنهج العموم ان احد الاعتقادين مخالف للحقيقه عن مواقعها في الواقع فهو جهل قطعا
لانه اعتقاد للشي على خلاف ما هو به وقبح الجهل معلوم ضروره كالظلم والكذب قاله الحسن
قالو تكليفهم بعض اجتهادهم تكليف بالاتفاق وهو ممتنع اما كونه تكليفا بالاتفاق فلان
المقدور بالذات هو الاجتهاد والنظر لكونهما من قبيل الافعال دون الاعتقاد فانه ليس بمقدور
لكونه من الصفات والكيفيات النفسيه دون الافعال الاختياريه وما يودي اليه الاجتهاد
حصوله بعد الاجتهاد ضروري واعتقاد خلافه ممتنع واما كون التكليف بالاتفاق ممتنعا فلفظا في
دليل العقل والسمع على امتناعه وعلى عدم وقوعه قلنا لا نسلم ان الاعتقاد ليس بمقدور
بل ما داموا معتقدين لذلك يمتنع ان يعتقدوا خلافه وذلك لا يوجب كون الفعل ممتنعا منهم غير مقدور
لهم فان الممتنع الذي لا يجوز التكليف به ما لا يتاتى عاده كالطيران وحمل الجبل واما ما كلفوا الله به فهو
الاسلام وهو متاتى منهم ومعتاد حصوله من غيرهم ومثله لا يكون ممتنعا قلت والتحقيق في تحرير
محل النزاع بين الشيخ العنبري ان خلافه راجع الى كيفيه التكليف بالمعارف الدينيه كمعرفة الباري
وصفاته فعنده ان المطلوب منا فيها الظن بمعنى ان حكم الله في حق كل واحد منا هو ما اداه اجتهاده اليه
وعندنا ان المطلوب منا فيها العلم وحسبنا فالحجة لنا عليه ما مر في شرح القلائد وسنفرد في كتابنا
هذا حيث نتكلم على امتناع التقليد في العقليات وثبوته في الفرعيات المعنى الفرق بينهما فهو تكلف وتعسف
عن الرجوع الى غيره وفيه لا يخفى ان وضع لفظ التحقيق هنا لا يليق لان ما شذ من الاقوال وبعد عن الحق
انما يقرر تاويله وتوجيهه نحو الاقرب لا بلفظ التحقيق اللهم الا ان يقصد انه لوجوب المقول عليه
والمصير اليه لغرابته وتوجيهه وتقررها هو كلامه كانه يحقق وانه يذكر حقيقه وان وجه كلامه انه اراد
بالاصابه عدم الاثم ليس الا لم يكن بعيدا من الصواب واعلم ان بعضهم في هذا المقام تفصيلا
واسعا نعرف ونحمل تلق الضحى ونترك بالدر النظيم ونعوف قال المطرزي سنقسم الى قطعيه وظنيه
والقطعيه اقسام كلاميه واصوليه وفقهيه اما الكلاميه فنعني بها ما يدرك بالعقل من غير
ورود السمع كحدوث العالم واثبات المحدث وصفاته وبعثه الرسول ونحو ذلك والحق فيها واحد والمخطي
اثم فان اخطا فيما يرجع الى الايمان بالله ورسوله فكافر والا فاثم مخطي مبتدع كما في مسله الرويه
وخلق القران واراده الكاينات وامثالها ولا يلزم الكفر واما الاصوليه فمثل حجيه الاجماع
والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما ادلته قطعيه فالمخالف فيها اثم مخطي واما الفقهيه
فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاه والحج والصوم وتحريم الربا والقتل والشرب
والسرقه وكلما علم قطعا من دين الله فالحق فيها واحد والمخالف اثم فان انكر ما علم ضروره من
مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقه ووجوب الصلوه والصوم فكافر وان علم بطريق النظر
كحجيه الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومه بالاجماع فاثم مخطي لا كافر

فرع قد اختلف في جواز التقليد في العقليات من مسائل الاصول كوجود الباري وما يجوز
له ويجب ويمتنع من الصفات فقيل بجوازه ونسب الى العنبري وقيل بوجوبه وان النظر
فيها حرام او هو بدعه والمختار وهو قول الجمهور لا تقليد فيها لنا ما مر في شرح القلائد
ولنذكر ها هنا ما يكفي وهو انه لا استدلال ويرجع عن بطلانه بنحو الاحاله المعلوم خروج عن الاخلال
ولنقول قد اجمعت الامه على وجوب معرفه الله وانها لا تحصل بالتقليد لا وجه لتقليد احدها انه يجوز

انه يجوز الكذب على المخبر ولا يحصل بقوله العلم ثانيهما انه لو افاد العلم لافاده بحدوث
العالم من المسائل المختلف فيها فاذا قلد زيد في الحدوث وعمرو في القدم كان عالما بهما والعلم
يستدعي المطابقه فيلزم حقيقه القدم والحدوث وانه محال ثالثها ان المقلد لو حصل له العلم
فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا لا سبيل الى الاول بالضروره واذا كان
نظريا فلا بد له من دليل والمفروض انه لا دليل اذ لو علم صدقه بدليل لم يبق تقليدا القائلون بجواز
التقليد قالوا لو كان النظر واجبا لالزم الصحابه العوام ذلك ولم يلزموهم فانا نعلم ان اكثر عوام
العرب لم يكونوا عالمين بالادله الكلاميه وان الاعرابي الجلف والامه الخرسا حكم باسلامهم بمجرد
الكلمتين قلنا لا نسلم انهم لم يلزموهم كما يتوهمه الموهم وليس المراد تحرير الادله بالعبارات المصطلح
عليها ودفع الشكوك الوارده فيها انما المراد الدليل الجملي بحيث يوجب الطمانينه ويحصل بايسر
نظر وكان الصحابه يعلمون من العوام العلم بالدليل الجملي كما قال الاعرابي البعره تدل على البعير
واثر الاقدام يدل على المسير افسما ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير
والقائلون بوجوب التقليد قالوا النظر مظنه الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الاذهان
والانظار بخلاف التقليد فانه طريق امن فيجب للاحتياط ولوجوب الاحتراز عن مظنه الضلال
للاجماع على وجوب الاحتراز عن ذلك قلنا اولا لو كان كذلك لوجب ان يحرم النظر على الامام الذي يقلده
المقلد ايضا لان نظر ذلك الامام مظنه الوقوع في الشبه والضلال فتقليد المقلد اياه فيما يحتمل الوقوع
في الشبهه والضلال اولى بان يحرم لان فيه ما في الاول مع زياده احتمال كذب الامام فان نظر الامام
فقد لزم ان النظر ممتنع حرام لكونه مظنه الوقوع في الشبهه والضلال وان قلد غيره فانه يتسلسل
الكلام اليه ويتسلسل فان قيل ينتهي الى الوحي او الى الالهام او نظر المويد من عند الله بحيث لا يقع فيه الخطا
قلنا اتباع صاحب الوحي ليس تقليدا بل علم نظري وكذا الالهام ونظر الناس فلا يصح ان التقليد واجب
والنظر حرام مطلقا فهذا هو الكلام على العقليات في الفروع والتقليد

مسله قال ابو الحسن العنبري والقاضي ابو بكر وحكاه عن بعض الاصوليين واما المسائل الظنيه العمليه وهي التي لا قاطع فيها
من نص او اجماع مما يطلب فيه العمل لا مجرد الاعتقاد فقيل كل مجتهد فيها مصيب اي لا حكم لله فيها
قبل الاجتهاد وانما المطلوب من كل مجتهد ما اداه اليه ظنه فمراد الله هو حكمه
فيها تابع للظن فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقال قوم
منهم ابو بكر الاصم وبشر المريسي بل لله فيها حكم قبل الحق فيها مع واحد والمخالف
لذلك الحكم الذي ظفر به الواحد مخطي ثم منهم من قال لله فيها حكم ولم ينصب عليه دليلا انما
يوقف عليه اتفاقا فهو كدفين يصادف من اصابه فهو المصيب ومن اخطاه فهو المخطي وقيل بل
عليه دليل ثم اختلف في دليله فقيل دليله ظني ثم افترقوا فمنهم من قال لم يكلف المجتهد اصابته
لخفائه وغموضه فلذا كان معذورا بل ما جورا ومنهم من قال امر بطلبه فاذا اخطا لم يكن ما جورا
لكن حط الاثم عنه تخفيفا ومنهم من قال دليله قطعي فالمخطي اثم والاصم ممن ذهب الى ذلك
احاله لكن يحاوز فقال ان الاجتهاد ينقض به الحكم ولم يقصر كغيره على المخطي بالاثم وانما
قال الاصم بانه لمخالفته القاطع كما ذهب الى تخطئه المخطي في مسائل اصول الدين وقيل
ان الدليل قطعي والمخطي غير اثم بل معذور لخفاء الدليل وغموضه وقالت الظاهريه بل الحق مع واحد والمجتهد مصيب

وزعاموهم في هذا القول الناقص ومغايرة القول الثاني ويرجع ذلك أن المراد بالإصابة ما
يقال في مقابلة الخطأ الذي هو فعل المحرم لأنه أريد بها موافقة الصواب من إصابة الغرض التي
يقال في مقابلة خطأ الرامي بسلا الغرض في عدم إصابته له والمخالف كالمخطئ لكن في عدم رميه يوصف
بالإصابة المراد العصمة وهو البلاغ المجتهد في رميه لا يعني عدم الإصابة لا فعل الخطأ وذلك محل
حسن يسعى أن يصار إليه ولا يقول إلا عليه وكلام سا مختلف في هذه المسألة فمنهم من نقل التصويب
ومن نقل التخطئة النقض ولهذا اختلف النقل عن مذهبه فيها فنقل عنه أن الحق مع واحد
وأن المخالف معذور وقيل بل هو ممن يقول بالتصويب لكل مجتهد وأبو الأشعث وعبد الله في المسألة أوجه لهم
لكن المخالف له يوصف بأنه أخطأ الأشبه ويسمى بعضهم الأشبه قلت وقد نقل عن
العنبري وكان الذي نقل عن الشافعي من تصويب كل مجتهد وتخطئة البعض أن الإجماع على التصويب في ذلك لأن المعلوم
من كل واحد من الصحابة رضي الله عنهم عدم التأثيم لمن عول في عرج على خلاف ما سلك فيه من المنهج
وعدم التخطئة له في ذلك مع أنكار اختلفوا فيه من المسائل وإذ لو أنه من نوع الوسائل لا يحصى
كثرة على نحو ما تقرر في الميراث وغيره ولسنا نعني بالإجماع ما بل التفهيم والتعلم وتكفينا
الإشارة إلى ذلك القدر والأمر إلى المطولات وكتب السير وكذلك لم يتعرض أحد منهم لحكم الآخر
حيث خالف اجتهاده ولم يوافق ما أراده ولو كان الأمر كما زعم الخصوم على نوع ما قالوه لو وقع ذلك
كله أو بعضه من جميعهم أو بعضهم ولو على سبيل الشذوذ والندور فلما لم يقع على مر الأعصار
والدهور علم أن إسناد ذلك إنما كان لأن كل مجتهد مصيب فكان إجماعا منهم على التصويب فاقتضى
ما أجريناه من تخلي كل مجتهد بصفة الإصابة وترفعه عن موجب التخطئة بحمل المطلوب وما قلنا
بوجوب الوقوع لو كان نكيرا دعوا إلا أنهم لو سكتوا عن النكير في المعصية معهم لكان إجماعا منهم على خطأ
وقد علمت أن الأمة لا تجتمع على الخطأ [illegible] في صحة وضع هذا الدليل فإن هذه المسألة قطعية ومن
معظم مباحث هذا الفن فلا بد فيها من دليل قطعي وما ذكروه من نقل أحوالهم من دون تأثيم وتخطئة
وبعض أخبار الآحاد لو صحت فغايتها الظن سلمنا صحتها لكن لا نسلم دلالتها على التصويب إلا لو كان الخطأ
عند الخصوم ما يقال في مقابلة الصواب إذ هذا الذي يجب إنكاره لكنه عندهم ما يقال في مقابلة الإصابة
ولعل من يقول بالتأثيم منهم يقول بأنه معفو عنه فلا يجب إنكاره سلمنا دلالته على التصويب وإن
الخطأ في مقابلة الصواب لكنه إنما نقل ذلك عن بعض الصحابة ولا يكون دليلا سلمنا أن ذلك كاف لكن
إذا لم يقع نكير ولا نسلم نفي الإنكار كيف وقد احتج الخصوم على خلاف ما ادعيتم بإجماع
الصحابة على إطلاق الخطأ في الاجتهاد كثيرا وأنه شاع وذاع من غير نكير فكان إجماعا فمنه ما روي
عن علي وزيد وغيرهما من تخطئة ابن عباس في ترك العول وهو خطأهم حتى أمر بالمباهلة
وعن علي كرم الله وجهه أنه قال لعمر في قصة المرأة التي استحضرها فألقت ما في بطنها
فقال عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان إنما أنت مؤدب لا نرى عليك شيئا إن كانا قد اجتهدا
فقد أخطآ وإن لم يجتهدا فقد غشاك من الغش وهو الخيانة وذلك كثير سلمنا عدم الإنكار
ظاهرا لكنه لا يدل على الموافقة إذ لعلهم أنكروا باطنا ولم يظهروا والأمر في الإجماع السكوتي
من الأسباب الداعية إلى السكوت ولئن اقتضانه قال أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم
ولو كان بعضهم مخطئا في اجتهاده لم يكن في متابعته هدى فإن الخطأ في غير حكم الله ضلال وأعرض

بان

بأن كونه ضلالا من وجه لا يمنع من كونه هدى من وجه آخر وهذا أظهر لأنه قد فعل ما يجب
عليه سواء كان مجتهدا أو مقلدا فيجب العمل بالاجتهاد للمجتهد ولمقلده قالوا لا دليل على التصويب
والأصل عدم التصويب فإنا لما نشأنا بأنهم قبل الاجتهاد لم يصيبوا الحكم فيستمر عدم الإصابة حتى يظهر
دليل وجودها لأننا على أن الأصل في كل حادث هو العدم والعارض بأن التخطئة أيضا حادث
لا يقال يجب نفي التصويب عن كل واحد وذلك مما لم يقل به أحد لأنا نقول دليلنا يقتضي ذلك لولا الإجماع
على تصويب واحد غير معين فإنه عدم تصويب كل واحد سوى ذلك وهذا هو ما صدر به ابن الحاجب
على غيره من أدلة ذلك الفريق بناء على أنه متمسك في الإجادة والقوة فهو بالتقديم خليق قلنا
أن الاستدلال بأنه لا دليل على التصويب يجب نفيه من أضعف طرق الاستدلال ومسألة تصويب الكل أو
تخطئة البعض من معظم مباحث الأصول ومعارك آراء الفرق فلا يحسن إثباته به ولو سلم فقد عرفت
أنه يقتضي نفي الإصابة عن كل أحد وذلك مما لم يقل به أحد وناهيك بذلك في إبطاله لأن ما لزم منه
الباطل فهو باطل والاحتجاج بالإجماع على تصويب واحد غير معين غير مستقيم إذ هو نظير الاحتجاج به
على ما ذهب إليه السائل من أن دينه اليهودي الملة وهو عدم إبطاله قالوا المجتهد طالب فله مطلوب
فإن أصابه طالبه لا مطلوب له محال فمن وجده ذلك المطلوب فهو مصيب ومن أخطأه فهو مخطئ
قطعا قلنا فكذلك طالب ولا مطلوب له محال مسلم لكنه إنما يتم الدليل لو ثبت أن المطلوب ثابت
قبل الطلب والغرض وجدانه وهذا محل النزاع فإن مطلوب كل واحد عندنا حكم يتعلق على ظنه من النظر
في الأمارات بحسب نظره ذلك الحكم الحق واستحقاقه بعينه الشارع في الأحكام وهو من هذا الوجه موجود
في الذهن وهذا القدر يكفي في توجه الطلب إليه واعلم أن أدلة الفريقين في هذه المسألة متكاثرة ومقالاتهم
فيها مطاولة وأخره وعلى كل من المسلكين إشكالات ظاهرة والخطوات عن مرمى حل أكثرها قاصرة
فلنقتصر عن تطويل المقال ونسد ما جرى بينهما من الجدال **مسألة** اختلف في حكم الحاكم إذا وقع
في حكم شرعي ظني هل يجوز أن ينقض بالاجتهاد أولا والأصح أنه لا ينقض حكم حاكم بالاجتهاد
ولا يجوز من المجتهد نقض حكم نفسه إذا تغير اجتهاده ولا حكم غيره إذا خالف اجتهاده اجتهاده قيل
وروي أن ذلك لا يجوز إجماعا وكان الناقل للإجماع لم يعتد بخلاف الأصم أما لا يعارضه لعدم ولسبق
الإجماع قبل ظهور خلافه وإنما منعنا نقض الأحكام للتسلسل إذ يجوز نقض الحكم الذي هو النقض
وهكذا لا إلى نهاية فتفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات هذا ما لم يكن مخالفا
لقاطع فإذا خالف نصا قطعيا أو إجماعا أو قياسا جليا نقض اتفاقا ولو حكم مجتهد بخلاف
اجتهاده كان حكمه باطلا وإن قلد فيه مجتهدا آخر وذلك لأنه يجب عليه العمل بظنه ولا يجوز له التقليد
مع اجتهاده إجماعا إنما النزاع في أنه هل يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهدا آخر في مسألة بعد اجتهاده
هذا الآخر فيها فيحكم أو يفتي أو يعمل على وفق اجتهاده من غير أن يجتهد بنفسه وسيأتي في
باب التقليد من كتاب الأحكام زيادة تفصيل في ما ينقض الحكم وأما المجتهد إذا أداه اجتهاده
إلى الحكم في حادثة كجواز نكاح المرأة بلا ولي فنكحها كذلك ثم تغير اجتهاده فرآه غير جائز فقد
اختلف فيه فقيل يحرمها مطلقا إذ لو لم يحكم بحرمتها كان ذلك المجتهد مستديما لما يعتقد
حرمته وهو باطل وقيل إنما يحرم إذا لم يتصل بحكم حاكم فإذا اتصل به لم يحرم إذ لو حرم بعد اتصال
حكم حاكم بصحته كان ذلك نقضا للحكم ذلك الحاكم باجتهاد هذا المجتهد ومن قواعدهم أن الاجتهاد

لا يقتضي التحريم

فان قبل النص الحكم بالتحريم بعد عدم اتصال حكم حاكم بالصحة نقضا للاجتهاد السابق قلنا بل هو عمل بالاجتهاد الثاني وانما يكون نقضا لو حكم بانه كان حراما من اول الامر فان اخذ هذا الحكم الذي ذكرناه مقلد بان يزوج امراة بغير ولي ثم علم بغير اجتهاد امامه فالمختار انه كذلك وقال ابن الحاجب فان حكم مقلد بخلاف مذهب امامه بنى على جواز تقليد غير امامه وشبه ذلك **مسئلة ولا يمتنع ان يخاطب الله تعالى بخطاب يختلف مفهومه** عند المخاطبين به كالالفاظ المشتركة في اصل وضعها فان كلا من المعنيين او المعاني وضع اللفظ بازائه واتبع فهم كل منهم من ذلك اللفظ ما وضع له لكن هل يسمى حينئذ مرادا بعينه او لا ان قلنا بالعموم فانه لا يريد واحدا معينا منها وانما يريد من كل واحد منا ما فهمه من اللفظ وان اختلفت الاحكام بحسب اختلاف المفهوم لجواز تعلق مصلحة كل بما فهمه ولا جرم ان المصلحة مختلفة باختلاف الاشخاص والاحوال والاوقات كما مر وان قلنا بمخاطبة البعض فانه يحتمل ان يريد من الجميع واحدا معينا ويحتمل ان يريد من كل ما وضع له لجواز ان تعلق المصلحة فمن اصاب مراده فهو المصيب ومن اخطاه فهو مخطئ **مسئلة** قد اختلف العلماء بانه لا حكم لله في المسئلة الاجتهادية هل نصب فيها حكما اشبه ام من غير اولا فالذي ذهب اليه ع اولا واكثر الحنفية والشافعية فهو خلاف المختار وهو ان الاشبه في المسئلة المحكوم فيها بانه وهو الذي امر باتباعه وبذل الجهد في العثور عليه وان عرف عليه شانه اذ لم يكلف الا بطلبه لتعلق المصلحة به ولم يوجب اصابته من حيث انه لا يمكن الوقوف عليه بدليل يعرف به ولا امارة لانه انما يوقف عليه على جهة الاتفاق كنشان يصاب على هذا عذرنا اذا اخطاناه ومنهم من لم يمنع ان تتعلق المصلحة بغير ما يجب احتج عن المناظر وان يوقف عليه بالنص والمعاني النظر وقد ذكر له تفسيران احدهما انه هو الذي لو نص الله على حكم المسئلة لنص عليه واتبع ان في ذكر تعريف الحكم تعسفا وذكر دور وثانيهما انه هو الذي من اداه اجتهاده اليه كان اكثر ثوابا وفرعه على ذلك قولهم من اجتهد فاصاب فله اجران ومن اجتهد فاخطا فله اجر واحد وهذا التفسير ليس في محل النزاع فان فعل ان الحديث انما دل على ان لله حكما في الواقعة فمن اصابه فهو المصيب ومن اخطاه فهو المخطئ وذلك هو غير ما ذهب اليه المخطئة وقد يعتمدونه ولا يصلح حجة على ما ذكرنا قلنا بل يدل على انه لا حكم لله فيها والا لما استحق المخطئ له الحاكم بغيره اجرا لانه انما اكتسب ذنبا ووزرا واطلاق اسم الخطا على جهة الاضافة الى مطلوبه لا الى ما وجب عليه كما يقال لمن اخطا برميه الى جهة القبلة انه اخطا وليس الواجب الا استقبال جهة يظن ان مطلوبه فيها ولا يخفى انه انما يستقيم الاحتجاج بذلك حيث اراد المخطئة بالخطا ما يقابل في مقابلة الصواب لا ما يقابل في مقابلة الاصابة ثم ان ما ذكر في تفسيري الاشبه ليس الا ما يصلح ان يكون ذاتيا فلا يصلح ان يعرف الحقيقة ويميزها بل المجرد تصور مفهوم لفظ الاشبه بالنسبة الى من عرف ذلك ولما كان معنى الاشبه ما مر سماه محمد بن الحسن الشيباني الصواب عند الله وقال طاهر بن محمد لا يوجد احدا وابن الخطيب وغيرهم وهم المصوبة الخلص لا طريق الى الاشبه فلا يوصف به ولا يكون مراد الله واحدا من الاشياء بل مراده من كل ما اداه اليه اجتهاده بعد توفية النظر حقه ولذا قالوا كل مجتهد فقد اصاب مراد الله منه حسب ولا اخطا

ان القول بالاشبه اقرب الى القول بان الحق واحد وان اختلف في النصوص قالوا لو لم يكن في المسئلة اشبه لبطل الطلب للاقوى من الامارات اذ لا اقوى مع نفي الاشبه وذلك لان سبب الاقوى وطلبه ليس من غير العثور على الحكم الذي هو الى واستنباطه غيره الشارع في الاحكام وذلك هو ما اردناه بالاشبه فلزوم من انتفاء الاشبه انتفاء طلب الاقوى لان طلب الشيء فرع ثبوته لان انتفاء طالب ولا مطلوب له محال فاذا انتفى انتفى طلبه وثبوت طلب الاقوى معلوم قطعا ويجمع عليه فيكون الاشبه ثابتا قطعا وهو المطلوب قلنا قولكم طلب الشيء فرع ثبوته مسلم لكنه انما يتم الدليل لو ثبت ان الاقوى حاصل قبل الطلب والعرض خلافه وهذا هو محل النزاع فان مطلوب كل واحد عندنا هو تكليفه تحصيل حكم يغلب على ظنه من النظر في الامارات وبلوغ غايته الترجيح مع اعتقاده الرجحان فما يذهب اليه اذ الترجيح يطلق على ذلك الرجحان وانما يكون بلوغ غايته اعتقاد الرجحان باستفراغ الوسع وبذل تمام الطاقة في معرفة الحكم بحسب ما يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه حتى يظن ان ذلك الحكم الذي يعتبره الشارع في حق المجتهد في استخراجه كما ذكرنا وغلب على ظنه انه فهو مراد الله منه وهذا ان هذا الوجه موجود في الذهن وذلك القدر يكفي في توجه الطلب نحو الاقوى كما مر وان اردتم بالاشبه سبب اقوى الامارات في ظنه عاد النزاع لفظيا في تسمية ذلك اشبه وكان طريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت وان اردتم به ثبوت حكم الله في الحادثة كما يقوله المخطئة كر على اصلكم وهو التصويب بالابطال وقد علمت ان ما استنبط من غيره ملزوم منه بطلان ذلك الغير فهو باطل فبطل القول بالاشبه **مسئلة** اختلف فيمن لم يبلغ درجة الاجتهاد هل يلزمه التقليد من غير شرط او بشرط فذهب الاكثرون وهو المختار الى انه يجوز للعامي المقلد في العمليات ويلزمه سواء كان عاميا صرفا او عارفا بطرق صالح من علوم الاجتهاد من غير شرط وقال البغداديون وبعض المعتزلة انه لا يلزمه التقليد مطلقا وقال الجمهور منهم من غير شرط بل يلزمه بشرط ان يسال العالم لينبهه على طريق الحكم ويبين له صحة اجتهاده بدليله وهل من العمليات حرف في ذلك او لا ذهب الاكثر وهو المختار الى انه لا فرق في ذلك الحكم بين قطعيها وظنيها وهو ما كان دليله يثمر القطع كاتباع الوضوء وافهم الى الصلاة وظنيها وهو ما طريقه انما يثمر الظن وهو اكثر مسائل الفروع واما ع فقال لا يعرف من قطعيها وظنيها فقال بانه يجوز التقليد في الظنية ويلزم وجزم بانه لا يجوز في القطعية لنا اجماع السلف على ترك نكير تقليد العوام وذلك ان العامي لم يزالوا يستفتون في القطعي والظني فيفتون ويسعون من دون تفرقة بين معلوم ومظنون ومن غير ابداء المستند وشاع وتكرر وذاع ولم ينكر عليهم فكان اجماعا فاقتضى ما ذهبنا اليه وهو الجواز واللزوم من غير شرط التعليم فانتهض دليلا عليهم وعليه ولنا ايضا قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والاستدلال بالاية متوقف على عمومها فمن يعلم ومما يعلم دل الاول معلوم من عموم خطابات الشارع على ما سبق في تقرير قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقد علم ان علة الامر بالسؤال هو الجهل واما الثاني فلان الامر معلق بالعلة التي هي عدم العلم حكما يعم عدم العلم يعم وجوب السؤال على ان المعلق بالعلة يتكرر بتكررها ويلزمه العموم فيما لا يعلم ولنا ايضا ان المقصود في العمليات العمل والعمل يسوغ فيه قبول قول الواحد لانه لا يخلو اما ان يكون ضررا او جلب نفع اذ الشرائع

كلما يحكما علمت انها شرعت لكونها مصالح وقد تطابق العقل والشرع على وجوب العمل بالظن في الدفع
والجلب كما قد تقرر في مواضع وان المصلحة تحصل في ضمن ذلك لا سيما في المسائل الاجتهادية فان
الظن فيها صار كما لا يمكن فيها والا لكنا قد كلفنا بما لا نعلم وذلك قبيح لا يقع من الشارع واذا تعذر تحصيل
الظن بالاجتهاد وجب بالتقليد لانه الممكن وهذا بخلاف العقليات فان العلم فيها ممكن فلهذا
لم يجز التقليد فيها قالوا القول بذلك يؤدي الى وجوب اتباع الخطأ لان الخطأ جائز الوقوع وعلى
تقدير وقوعه يجب اتباعه قلنا قد علم بان المجتهد لو اداه اجتهاده الى شيء فانه يجب عليه اتباعه
مع ان احتمال الخطأ حاله لكون المسألة ظنية وكذلك المجتهد يجب عليه اتباع اجتهاده مع احتمال
الخطأ فما هو جوابكم فهو جوابنا والحق هو انا ان قلنا بالتصويب فاندفاع ذلك واضح اذ لا خطأ وان لم نقل
به فان الحكم المجتهد فيه متصف بانه مظنون وبانه خطأ من حيث انه مظنون يجب اتباعه ومن حيث
انه خطأ يحرم ولا امتناع في ذلك وانما الممتنع وجوب اتباع الخطأ من حيث انه خطأ فالقول
بذلك في القطعية كما ذكروه يؤدي الى وجوب اتباع الخطأ لان الحق فيها مع واحد دون الظنية لان
كلا فيها مصيب قلنا انه يشترك الالزام حيث عرض عن المجتهد ما يمنع العلم فان فرضه حينئذ
العمل بالظن وهو يؤدي الى ما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا وايضا فانا لو كلفنا العامي ان نعمل
فيها بالعلم لكنا قد الزمناه ما لا يطيقه اذ ليس في وسع المكلف ان يتصف بالمجتهدين العلمي والظني لتوقف
ذلك على ادوات يستغرق تحصيلها العمر ولو سلم انه مقدور للمكلف فهو مقتضي عموم تحتم بلوغ درجة
الاجتهاد دون وجوب ذلك لا يختص بالخواص من الافراد وذلك مما لم يقل به احد وكيف يقال به وهو
يقضي الى تعطيل غيره من المقاصد الدينية والدنيوية والتحقيق ان الممتنع انما هو وجوب اتباع
الخطأ من حيث هو خطأ او نقول ان المقصود فيها هو العمل وقد تطابق العقل والسمع على وجوب العمل
بالظن في الدفع والجلب كما تقدم والدليل متبع **فرع** وقد عرفت مما قررناه القول الشهير في انما تحتجنا
به عليه يثمر العلم اليقيني و يتفرع على ذلك انه لا يجب عندنا على المفتي تبيين الوجه
مما يفتي به والمستند وان خالف الجعفرين و بعض البغدادية تقضي وجوبه بناء على ما مر
وانت خبير بتمشي المسألة لهذا الفرع وانه انما يثمر التاكيد والتكرير لا التاسيس والتعريف لما لم
سواه تعرير **مسألة** المستفتي اما ان يجهل حال المفتي في علمه وعدالته او يظن به
علمه وعدالته او عدم علمه وعدالته اما من جهل علمه وعدالته فهل يجب و يحرم
على المقلد البحث عن حاله وهو قول الاكثر من هو كذلك ام لا فعندنا انه يجب اذ شرط في المفتي صلاحيته
للفتوى باعتبار العلم والعدالة وانما يكشف ذلك بالبحث عن حاله في الصلاحية
هل ثبتت فتصح فتواه او عدمتها او التبسها فلا تصح فتواه وقيل لا يجب عليه ذلك
فيصح قول من هو كذلك من غير بحث عن حاله وان كان معلوم العلم مجهول العدالة
فيعرف في السؤال والجواب حاله قلنا العرف يقول فتواه تقتضي وجوب اتباع
الخطأ اذ لا يأمن المستفتي فسقه او جهله وعلى تقدير وقوع ايهما يجب اتباعه
ولا يدفع بانه لا يوجب وجوب اتباع الخطأ بل ما يحتمل الخطأ والفرض انه الظن ولا يدفع
بانه يجب اتباعه من حيث انه مظنون كما مر وايضا فان العلم شرط والاصل عدمه فيلحق
المجهول بعدم العلم والعالم المجهول فيلحق بالعالم كالشاهد والراوي المجهول العدالة

بلغ

لا يقبل لان الاصل عدم العدالة وقول الاكثر فسقه والقول الاول فمن جهل علمه بذلكم هذا الملزم ان
يمنع فمن علم علمه وجهل عدالته بحرمان دليلكم فيه ايضا وان يقال لعل الاكثر شرط والاصل
عدمها وايضا الاكثر فسقه واللازم منتف لانه خلاف ما عليه العادة من استفتاء مجهول
العدالة قلنا اولا انا نمنع انتفاء اللازم لاحتمال الكذب وهو مظنة عدم القبول وثانيا انه لا يلزم
من الامتناع فمن جهل علمه الامتناع فمن علم علمه وجهل عدالته لظهور الفرق لان الغالب
في المجتهدين العدالة وليس الغالب في العلماء الاجتهاد بل هو اقل من القليل هذا حيث جهل علمه
وعدالته واما من ظن علمه وعدالته وتكفيه في حصول ظن ذلك اذا لم يكن ثم من يخبره له انتصابه
للفتوى و استفتاء الناس اياه مطبقين على ذلك معظمين له حسبما في غالب سوكته اما من حق
لا يرى تقليد كافر التاويل وفاسقه على حسب الخلاف في قبول فتواهما فانه يستفتيه اتفاقا
واما من ظن عدم علمه او عدم عدالته او كليهما فلا يستفتيه اتفاقا **مسألة** اذا تعدد
المجتهدون وعرف تفاضلهم اما بالتواتر او بالاستفاضة او بالقرائن او بخبر الثقة فهل يجب
على المقلد تقليد الافضل او له ان يقلد المفضول قد اختلف في ذلك فقال اهل المذهب وابن
سريج و هو المختار عندهم انه يجب على المقلد ان يتحرى الافضل ولا يجوز له
تقليد غيره وقال ابن الحاجب وغيره لا يلزمه ذلك بل له ان يقلد المفضول والاعتراض ان اعتبار
الاصلية انما هو في الادلة وترتيبها فقط حيث لم يعتبر قول الافضل من غيرهم وقت الحاجة
الى العمل وقد ذكره بعضهم قلنا ان اقوال المجتهدين بالنسبة الى المقلد كالادلة بالنسبة
الى المجتهد اذا تعارضت لا يصار اليها كلها بل لا بد من الترجيح وما هو الا بكون قائله افضل اتفاقا
فيجب تقليده دون غيره لقوة ظن الصحة كالمجتهد فانه يجب عليه اعتقاد
الارجح وقد يقال اما ان لكم ذلك لو قلنا ان الحق واحد وانتم لا تقولون به ولا تفاضل ولا ترجيح
فالقول انه قد علم قطعا ان المفضولين كانوا من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون وقد اشتهر منهم ذلك
وتكرر ولم ينكر احد فدل على انه جائز وايضا قال صلى الله عليه وآله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم خرج
العوام بايهم اقتدون نفى مع وانه في المجتهدين منهم من غير فصل وايضا فوق ذلك الدليل بانه
ما ثبت ولا نقاوم ما ذكروه من الاجماع ولو سلم فالفرق ان ترجيح المجتهدين سهل وترجيح العوام
للمجتهدين وان امكن فهو عسر **مسألة** قد اختلف في جواز تقليد من ليس بعدل ولا بد اولا من
تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فنقول ليس الخلاف في الكافر او الفاسق
تصريحا اذ لا شبهة في انه لا يقبل اسمها انما الخلاف في الكافر والفاسق تأويلا فقيل انه يجوز تقليدهما
وقيل بمنعه وهو المختار انه لا يحل تقليد احد من فاسق التاويل وكافره اذ لا
عدالة وقد مر في باب الاخبار ذكر ذلك وما فيه من الخلاف والمسالك فلا نشتغل بتكريره
بعد سبق توضيحه وتقريره الا انا نعرفك هاهنا ما قد نمس في تعريف خطأ المصرح والمتأول
للاحتياج هنا اليه لابتناء معرفة المصرح والمتأول عليه والمدرك في ذلك على القائل والحاكي
والناقل فان المصرح ما اقدم عليه وارتكبه وهو عالم بقبحه غير متأول فيه بشبهة كالاستهزاء
بالنبي او اهانة القرآن عمدا او اعراضه عن شبهة وكارتكاب الفسق انواع الكبائر مع العلم بتحريمها
والنهي عنها وكذا ما علم قبحه بضرورة العقل كالظلم والكذب او بضرورة الشرع كالزنا وشرب الخمر

لا اذن في ذلك هذا في الجواز وفي الوقوع ايضا اربعة مذاهب اولها وهو المختار انه واقع في حضوره
وغيبته ولكن ظنا لا قطعا باسماع نص اصلا قال سعد الدين والمشهور انه مذهب الجمهور وثانيها
الوقوف في الوقوع مطلقا قال ونسبه الآمدي الى الجبائي ثالثها الوقوف في حضرته دون من غاب وهو
وهو مذهب القاضي عبد الجبار رابعها مقامان احدهما الجواز وهو انه يصح الاجتهاد
في حضوره وغيبته ولنا فيه انه لو لم يجز لم يقع وقد وقع كما سيجي ويجوز في عهده
السهرس فانه قد عرض حين قال المجتهد اي فيه قوله لابي موسى حين وجهه الى اليمن احكم قالوا قادرون
على العلم بالرجوع الى الرسول والقدرة على العلم تمنع الاجتهاد المفروض الذي هو سلوك الظن والقادر
على النص يحرم عليه الظن قلنا لا نسلم ان القدرة تمنع الاجتهاد اذ المفروض انه قد ثبت التخيير بين العلم
والاجتهاد بالدليل الذي سيأتي وهو قول ابي بكر لاها الله اذا الحديث فانه يدل على انه كان مخيرا بين
ان يرجع فيعلم وان يجتهد فيحكم ولو تعين عليه العلم بالرجوع اليه لما جاز له العدول الى الاجتهاد
ولو سلم فلا دليل على الخيرة في حقهم فالرجوع متعذر اما من الغائب فظاهر واما من الحاضر فلوجود
المانع وهو ظنه انه لو كان وحي في تلك الواقعة لبلغه والواقع في عهده ان الصحابة كانوا يرجعون
اليه في الوقائع وهو دليل منع الاجتهاد قلت انتهض الا دلالة له على منعهم عن الاجتهاد لجواز
ان يكون لمصلحة الرجوع فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد او لجواز الامرين المقام الثاني
الوقوع وممن قال به ابن الحاجب وغيره من الاشاعرة وذلك في غيبته وفي حضرته اما في
حضرته فلقول ابي بكر لاها الله اذن لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله
فيعطيك سلبه قاله في ابي قتادة وقد قتل رجلا من المشركين وهو يطلب سلبه والظاهر انه
قاله عن الرأي دون الوحي فقال عليه السلام صدق فاعطه اياه وصوبه واحتجوا ايضا بحديث التحكيم انه
حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال صلى الله عليه وسلم لقد حكمت بحكم الله من
فوق سبعة ارقعة والرقيع السماء واما في غيبته فلخبر عمرو بن العاص قال بعثني في غزوة ذات
السلاسل في ليلة باردة فاشفقت على نفسي ان اغتسلت ان اهلك فتيممت وصليت باصحابي
صلاة الصبح فذكرت لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا عمرو اصليت باصحابك وانت جنب فقلت سمعت الله
يقول ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما فضحك ولم يقل شيئا وحكى عن ع م ض
قولا رابعا يعدم وهو الجواز في غيبته فقط للقضاة وغيرهم لا في حضرته للتمكن
من العلم بما يخفيه وما يجري بالظن مع امكان العلم قلنا اذا كان قد سوغه في
حضرته كما ذكرنا ولا كلام في بطلان ما هو عليه الجمهور لعلهم ذهلوا عن ذلك او عن ان
الامر كذلك **مسئلة** النبي صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه وقد اختلف
في جوازه وفي وقوعه وذهب ابو الحسين ح و هو المختار الى انه يجوز عقلا انه قد
كان متعبدا بالاجتهاد وقال ع م يجوز ذلك فيما لو لم يرد نص وقد وقع
كما سيجي وانه دليل الجواز قالوا لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لانه ما قاله حينئذ
من احكام الاجتهاد وجواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد اذ لا قطع بانه حكم
الله لاحتمال الاصابة والخطأ وجواز مخالفته باطل بالاجماع وما ذلك الا لما قاله ليس من
احكام الاجتهاد قلنا لا نسلم الاجماع من ان يعرف بالاجتهاد قاطع يمنع جواز المخالفة

وهو

المذكور ان اقتران الاجماع بالاجتهاد يخرجه عن ان يجوز مخالفته فكذلك اجتهاد الرسول
قد اقترن به قوله وهو قاطع فيحرم لذلك مخالفته ولا يكون جواز المخالفة من لوازم احكام
الاجتهاد مطلقا بل حيث لم يقترن به قاطع ولا ملازم جواز مخالفته **فرع** الخلاف في الوقوع
على مذاهب اولها وهو قول اهل انه قد وقع في الآراء والحروب واما في امور الدنيا
لا قطع بوقوعه ولا انتفائه في الاحكام الشرعية التي لا تتعلق بذلك ثانيها وبه قال
ع م عدل يقطع انه لم يكن منه شيء من ذلك بالنفي وهو قول ... وقع مطلقا
واليه ذهب ابن الحاجب وغيره من المحققين قلنا لا دليل على الوقوع الا في الآراء وامور الدنيا
من ذلك اذنه للمتخلفين بالتخلف ولولا انه عن اجتهاد لما عوتب عليه بقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم
اذ مثل ذلك لا يكون فيما علم بالوحي واما ما عدا ذلك فلا دليل على وقوع الاجتهاد فيه والاصل عدمه
قالوا قال الله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وقال صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت
الهدي وسوق الهدي حكم شرعي اي لو علمت اولا ما علمت آخرا لما فعلت ومثل ذلك لا يستقيم الا فيما علم بالرأي
قلنا لا نسلم ان سوق الهدي كان اجتهادا بل كان مخيرا بين القران والافراد فهو كخصال الكفارة
ولئن احتاج شيء من ذلك يطلق عليه الاجتهاد فكم ومثل ذلك لا يستقيم الا فيما علم بالرأي عن مثل
ما فيه وفي مثل ما ذكرناه والمذكور للوقوع قالوا قال تعالى في حقه وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي وهو ظاهر في العموم وان كان ما نطق به فهو عن وحي فهو ينفي الاجتهاد قلنا ان الظاهر
ربما كان يقولونه في القرآن انه افترى فخص بما بلغه ونفى العموم وان سلمنا ثبوت العموم بناء على
ان خصوص السبب لا يوجب خصوص الحكم فانه ليس ها هنا ما يقتضي التخصيص بما بلغه ولا نسلم
ان عموم قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ينافي جواز اجتهاده فان تعبده بالاجتهاد اذا كان بالوحي
كان نطقه بالحكم المجتهد فيه نطقا عن الوحي الالهي لا عن الهوى نعم ما كان احسن يعدم هاهنا
المشرع او ابن باب الاجتهاد لو عاينه حسن الترتيب والبعد عن مظان نهاية اهل الاستعادة ه
مسئلة قد اختلف في الفاسق هل هو من اهل الاجتهاد ولذلك الاجتهاد وذهب ع وهو رأي
كبره هو المختار الى انه يسمى الفاسق والاجتهاد دين الله وذهب ل الى انه لا تعالى على
ابها ولا ... محل النزاع لشوارد النزاع الا فاسقا ... النزاع في انه يقال
على كل منهما اذا اريد بذلك انه ليس بدعة وان النزاع اذا اريد به غير ذلك وهي لجوهره ان ع
انما سمي بالدين من الفاسق ما كان واجبا او ص كعمر ويسمى به ما كان من الفاسق يعص عن
وذلك حسب سعيه استخراج حكم الحادثة منه ولا يمكن من ذلك غيره احدا وكفاية حسب تمكن
منه اكثر من واحد ... حسب ... ان يحتاج اليه وكل منهما مبني على اصله وحققه
الدين هل هو فعل الواجبات او الطاعات على ما ذكر معرفته في علم الكلام وانما قال بسلك المقالة
بناء على انه لا يوصف بذلك الا الناس المستمر والفاسق ليس كذلك ولا يطلق عليه
ذلك الاسم قلنا بل الدين فعل الطاعات وترك المنهيات فهو حينئذ ما يسمى به العبد مطيعا
استمرار لم يستمر لم ... ان الاجماع منعقد على ان المدح دين الله وهو ...
قلنا اذا اصل ل الذي عول عليه وبطل قوله لفساد ما استند اليه وهو المطلوب وقد يقدح في ذلك
الاستدلال بانه لا يصح بمحل النزاع فان كون الدين فعل الطاعات هو المتنازع فيه اللهم الا ان يقول

فان المخطئ فيه لا يكون متأولا لأن المتأول ما أداه إليه فاعله سببه و اقدم عليه معتقدا
حقيته غير ما ذكرنا أو كالاعتقادات المشتبهة المتخذة من ظواهر متشابه القرآن وكالذي ركب
كثير من الغلاة للخروج على أئمة الهدى لما يعرض لهم في أفهامهم من الشبهة أسهى حيث كان الخطأ
في أعلا طبقات القبح أدى إليه بلبسه وأنه يستحق عليه العقاب الوبيل ويكون المقدم عليه ان
علم مخطئه كافرا أو فاسقا من جهة التصريح والأفعال تمت قبل التأويل إنما قلنا ذلك لأن أصحابنا
عرفوا الكافر بأنه هو من يستحق أعظم أنواع العقاب فالواو الفاسق دونه واستحسن بأنه
لا يعرف استحقاقه المكلف ذلك إلا بعد معرفة الكافر فيعرف الكافر به دور وأنه يخرج اسم
العصيان المحدود وهو من لم يكن في طبقة المراهقة ولا يكون تحت الكافر حاسقا ويدخلون في حد
الفاسق ولا يكون منافقا وقال بعض أصحابنا يحسن كافر التأويل وفاسقه هو من لعدم تحمله
الإسلام بما يأتي من الاعتقادات أو الأقوال أو الأفعال ما يكفر به أو يفسق من غير علم منه بالمعصية
ولا بأس به لو سلم الحشو والدور وبطل ما ذكره الإمام يحيى من أن المتأول هو من لم يتعمد
المعصية أو تحمله الإسلام أم لا وانفكاك عن يوافق أن غير المتأول خارج عن محل النزاع على أن
قوله من الاعتقادات والأقوال والأفعال غير خال عن الإفادة والانحطاط لسبق ذلك الأمر عن
الإجادة ولا حشو كفر التصريح وفسقه لا يصدق ذكرها في تحديد ما ليس بصريح للمغايرة وليس العلم
بها ولا أرد

مسألة إذا اختلف المفتون

في المسألة مع فرض استواء أحوالهم في العلم
والورع على بعده وعدا اختلاف العامي في ما يرجحه فقيل وهو المختار أنهم إذا اختلفوا أكثر لك
خير فأخذ بأي الأقوال شاء في أي حادثة من غير تحرٍّ وقيل بل بالأخف في كل حادثة بالأخف
من أقوالهم إذا كان ذلك في حق الله دون الآدمي لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج ويأخذ في كل حادثة بالأشد الأثقل من أقوالهم حيث
كان كذلك في حقوقنا لأنه أحوط وقيل إن العامي يجب عليه الرجوع إلى أعلمهم حتى يأخذ بأقوال الأقوى
من أئمتهم فيجب عليه التحري لذلك في الحادثة وفي غيرها من حصته وغرامته ولا إلزام بعرفته
والكون تحت قرابة لأنه لمّا ثبت استواؤهم وتعلقت المصلحة بأتباع أيهم وقد عهدنا بعضهم
مختارا كان العدول عنه إلى غيره مع زيادة الاختصاص به لرجوعه إليه أولا من حج المرجح
وهو تحكم بالحظ وهو يؤدي إلى التهور والانسلاخ من الدين كما أشار إلى ذلك بعض المؤلفين في أبيات
منها فاتق ولط واسترخ على أمن وخذ في كل مسألة بقول إمام وقيل بل يحير العامي
في حق الله لأنه استحق العزم وأما في حق العباد فلا يعمل بقول أيهم إلا أن يعين بالحكم من
الحاكم ولا يسع نطاق التشاجر إذ يختار أحد الخصمين خلاف ما اندفع إليه خصمه من الاجتهاد
قلنا إذا استووا في العلم والورع فالوجه المغير من ذلك إلا قوال هو المختار لأن المستفتي
لا بدّ له من الرجوع إلى العلماء وليس بعضهم بعينه أولى من بعض فيكون مخيرا فله أن يقلد أيّها
من شاء وأن يقلد بأسا غير من قلد أولا ولنا أيضا أنا نقطع بوقوع ذلك في زمن الصحابة وغيره
فإن الناس في كل عصر يستفتون المفتين كيف اتفق من غير تفصيل ولا تعرف ولا يلزمون سؤال بعينه
هذا أو قد شاع وتكرر ولم ينكر وأنت خبير بأن ذلك عنه احتجاج بمحل النزاع وقد علمت
أنه لا يجري في ما قرّرنا الحشو فما هو من الإطراح عند تعادل الأمارات يحتاج دليل

مسألة

قال الأصل حيث والكفيه و هو ظاهر قول الجمع أنه لا يحتاط الأقوال إذا حدث في
مثله حادثة وقت واحد بالنسبة إلى محض واحد لأن حكم الله إن تعادلا لوقف وإن ترجح لأحدهما
فهو قول يوسع على القول فيها فحكم لكان أشد وكأنه عند أبي التضاد على السامع بالنظر إلا عقال
إلى ما يدله على الاعتقاد ولا مساحة وإنما قلنا للعالم لأنه كثيرا ما يساوي أقوال المجتهدين وقلنا
في مسألة لأنه لا ينافي عند تعدد المسائل وقد يباين واحد لأنه لا ينافي في الحل المريد والتحريم المعيّن
عند تعادل الأمارات على القول بالتخيير على القول بالوقف وأما التقييد بوقت واحد فلأنه
المنقطع بجواز أن يتغير الاجتهاد بأن يقتضي الحكم بالحل لمريد وعدا بالتحريم له والظاهر أن الحر
رجوع عن الأول وحجة تغير الاجتهاد فإن قيل أليس من شرط السامع اتحاد الزمان قلنا ذلك
زمان تشبيه القضيتين وهذا وقت القول والحكم بالقضيتين جميعا وقلنا اليوم هو حلال وأما
وعد النوع حلال كانا متناقضا فلنتأمل فأما هذا ما وقع فيه العلماء المعتبرين أعاد الوقف بعدده
هو العرف والأخيرفات التكلم في الاحتجاج بغير مأمون تمسكا بالقلب ولا مقصود قولان في وقت واحد
الفهم إلا أن يصرح بأن فيه قولين خاف وقال بعد حول المسائل يصرح وليس لاحق في وقت وقلنا
معناه أن مثل ذلك في حق تعدد العوام الحاص الكلام لا يجوز خطا في الاجتهاد على أنه في وقت وكذلك
الكل القولان في مجلس أحدهما يطير الأخرى ويحكم أحدهما بالإيجاب وفي الآخر بالسلب مع عدم
ظهور الفرق لم يصح ذلك إلا في وجهين وكان القول الثاني رجوعا عن الأول كما إذا اشتبه طعام
طاهر بطعام متنجس يجوز الاجتهاد في واحد أحدهما ولم يجوز ذلك فيما إذا اشتبه ثوب طاهر بثوب
متنجس خلاف ما إذا ظهر الفرق كما لو لم يجوز الاجتهاد عند اشتباه ما يبول وعود ذلك كما ليس
الأصل في تحليها الطهارة فإنه لا يكون رجوعا وإذا عرف ذلك فإن ما يروى عن الشافعي من أنه قال في
سبع عشرة مسألة فيها قولان وقد علمت أنه لا يجوز أن يكونا قولين له فيتأول على أحد وجوه الأول
للعلماء فيه قولان فإن بعضهم بهذا وقال بعضهم بذلك فيحكى قولهم ثم يحتمل قولين فإن فيهما ما
يقتضي أن يكون للعلماء فيه قولان وذلك لتعادل الأمارات عنده ثم لي فيه قولان وذلك
على القول بالتخيير عند تعادل الأمارات ثم تقدم لي فيه قولان فيحكى قوليه

مسألة

المجتهد إذا اجتهد في واقعة ثم تكررت الواقعة فهل يلزمه تكرير النظر
وتجديد الاجتهاد وقد اختلف في ذلك فذهب الأكثر وهو المختار إلى أنه إذا تكررت
الواقعة لم يلزمه تكرير النظر وقال الشيرازي أنه يجب عليه قلنا إنه قد
اجتهد مرة وطلب ما يحتاج إليه في تلك المسألة وإنه لا أن يقع احتمال أن يوجد غيره لكن يطلع
عليه هو لكن الأصل عدم أمر آخر حجته أنه يحتمل أنه يغير اجتهاده كما لو رآه
كثيرا ومع الاحتمال لا يبقى الظن فيستغني أن يجتهد فيراهل يغير أولا فإذا لم يتغير
استمر ظنه قلنا لو كان المسبب وجوب تكرار احتمال تغير الاجتهاد لوجب
أبدا لأن التغير محتمل أبدا ولم يعتقد بوجوب تكرار الواقعة وذلك باطل بالاتفاق

مسألة

في جواز الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وسلم وقد اختلف فيه فذهب الأكثرون إلى جوازه
عقلا والأولون إلى امتناعه ثم اختلف المجوزون فمنهم من جوزه للغائبين في حضرته ولم
يجوز مطلقا ومنهم من جوزه مطلقا إذا لم يوجد منعه وهو المختار ومنهم من اشترط

انه انما اكتفى بذلك لظهوره بدليله في موضعه واعلم انه لا يتحقق للخلاف محل لانه يدخل تحت
قول ابي الهذيل كما ذكره بعضهم الواجب منه الاستغراق والقول انه مع تسميته بذلك لقوله لا يوصف
بذلك الا المستقر ليس على ما ينبغي وكذا الا مقتفى لمن بعض العلماء وما كما نبه على ذلك بعضهم بان
الدالة على كون العلم من فروض الكفاية لم يفصل **مسئلة** هل للمفتي ان يفتي بالحكاية عن غيره
او لا حتى ذلك بعضهم قد يشتمله المسئلة وهو ان السائل ان اطلق السؤال وكان المعهود بالعرف هو
السؤال عن قول غيره فانه لا يفتي الا به سماحيث السائل عمن له طرف عنه و لا يكن العرف كذلك
او قد سأله عما عنده فانه ليس للمفتي ان يفتي بغير اجتهاده اذ سأله المستفتي
عما عنده فالجواب بغيره غير مطابق للسؤال من حيث المطابقة وقال الشيخ احمد الرصاص
يجب ان يفتي ح باجتهاده ولا يجوز الافتاء بالقوام من الكمات وهو خلاف الاجماع ويحرر دليله انه لو لم
يجب على المفتي اذا سئل عما عنده ان يفتي باجتهاده لجاز من العامي ان يفتي من اي كتاب ووقف عليه
لكنه لا يجوز ذلك من العامي بالاجماع ولا يجوز من المفتي ان يفتي ح بغير اجتهاده لكنه يرد على الشيخ
سؤال الاستفسار فيقال ما معنى العامي فانه يقال للحرف الذي لا هداية له ولمن لم يكن مجتهدا
ويجاب بانه اراد الاول اذ من لا هداية له لا يصح توليه للفتوى للاجماع على ان من حق المفتي
ان يكون ذا بصيرة باجتهاد او تقليد ويمكن ان يريد الثاني والمعنى انه لا يفتي عامي حتى الكتب من مستند
الى بعض طرق الرواية عن الغير لكن دليله فاسد من حيث عدم صحة الملازم واما انه اذا جاز
للمجتهد ان يفتي بقول غيره انه يجوز للعامي ذلك هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والفرق
ظاهر وليس للشيخ عن هذا مخلص نعم وقد قيل انه ينبغي ان العامي المميز اذا سئل والقصد عما يرجح
ويختاره لنفسه فانه يكون متابعا للمجتهد فيفتيه بمذهب امامه فان سئل المفتي مطلوبا
منه الحكاية جاز بل لم يصح غيرها لعدم المطابقة للسؤال والجواب **مسئلة** هل لغير المجتهد
ان يفتي بمذهب مجتهد قد اختلف في ذلك والنزاع فيه هو المتعارف من الافتاء في المذهب لا بطريق
نقل كلام الامام بل بطريق التخريج على اصوله التي مهدها وحمله ما في ذلك من المذاهب اربعة الاصح
منها ان افتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد ان كان مطلعا على الماخذ اهلا
للنظر في التخريج جائز والا فلا وقلنا لغير المجتهد ليخرج الخلاف اذ لا خلاف في انه لا
يجوز للمجتهد تقليد مجتهد اخر والافتاء بقوله والمراد بمن هو مطلع على الماخذ اهل للنظر بعض
اصحاب المذهب ممن له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الاصول التي مهدها الامام و
هو المسمى بالمجتهد في المذهب كالمؤيد والمنصور ونحوهما من اصحاب الهادي وهو في المذهب بمنزلة المجتهد
المطلق في الشرع حيث يستنبط الاحكام من اصوله واما الذين يفتون بما حفظوه او وجدوه في
كتب الاصحاب فالظاهر انهم بمنزلة النقلة والرواة فينبغي قبول اقوالهم على حصول شرائط
الراوي والى ما ذكرنا يشير بعضهم حيث يقول والمختار انه ان كان مجتهدا في المذهب بحيث يكون
مطلعا على ماخذ المجتهد المطلق الذي يقلده وهو قادر على التفريع على قواعد امامه متمكن من
الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك كان له الفتوى بتبراله عن العامي وقيل انه يجوز له
ان يفتي بمذهب المجتهد سواء له اطلاع على الماخذ واهلية النظر ام لا لكن اذا مطلقا عند
عدم المجتهد واما مع وجوده في تلك الناحية فلا اذ لا يعدل عن الاقوى الى الاضعف وقيل

يجوز

يجوز ذلك مطلقا مع عدم المجتهد ووجوده وقيل لا يجوز مطلقا لنا انه قد ثبت وقوع
ذلك وهو افتاء من له اطلاع على الماخذ واهلية للنظر وان لم يكونوا مجتهدين في جميع الاعصار
وتكرر ولم ينكر وانكر الافتاء من غير وهو من ليس له اطلاع على الماخذ ولا اهلية للنظر
فكان اجماعا القائلون بالجواز قالوا انه ناقل ولا فرق بين العالم وغيره كالاحاديث قلنا ليس
الكلام فيما نقل عن المجتهد حكما فانه متفق عليه ذكر ذلك ابن الحاجب انما الخلاف فيما هو المعتاد من
الاعتماد على انه مذهبه اذ ليس ادرج القائلون بالمنع قالوا لو جاز لجاز للعامي لانهما في النقل سوا
قلنا ان الاجماع هو الدليل على جوازه للعالم دون العامي وايضا الفرق ظاهر وهو علمه بماخذ
احكام المجتهد واهليته للنظر دون العامي فلا يصح التسوية بينهما قلت وهذا الخلاف الذي
نقلناه ههنا انما هو في غير الحكاية كما ذكره ابن الحاجب في جواب شبهة القائلين بالجواز وكما
قد اشرنا الى ذلك في صدر المسئلة واما الحكاية فجائزة مطلقا قولا واحدا **مسئلة** وعلى
المجتهد البحث عما استدل به من رواية صحة وعمومه وعدم مخصصه وعن المعارض لا على ان يستقصي
الاحتمال بل بحيث يحصل له الظن بعدمه وقد تقدمت هذه المسئلة في باب العموم والخصوص واشير بما سلف جملة
معانيها وفي معقلات مسائلها فلا يشتغل بالاعادة والتكرير اعتمادا بما سبق من التقرير والتحرير
مسئلة وقد اختلف في الميت هل يجوز ان يقلد وذهب الاكثر وهو المختار الى انه يجوز تقليد الميت
وان وجد مجتهد حي الا ان يقلده الحي او لا قيل للاجماع على صحة تقليده الا من شذ دكامر
والعلم باستمراره على رايه ولا يوهن ان لو كان الميت حيا ان يكون قد رجع عن مذهبه وقال الامام
يحيى والظاهر من قول الجماهير انه لا يجوز تقليده وقيل ان استفتى العامي في حياته وجب عليه
بقي على تقليده وان مات والا يسمع الفتوى منه وانما نقلت اليه بعد موته فلا لنا اجماع المسلمين
الا على جواز تقليده فان ذلك عمل الامة في كل قطر بمذاهب الائمة كالهادي والحنفي ومن ...
سابقا دائما من غير نكير فكان اجماعا القائلون بالمنع قالوا لو جاز تقليده لما انعقد الاجماع مع
مخالفته لبقا اعتباره لكنه ينعقد ح وما ذاك الا لسقوطه عن الاعتبار وانخراطه في سلك الاهدار
قلنا لا نسلم عدم انعقاده ح فان المسئلة خلافية كما مر ولو سلم فالاجماع الامة الموجودين حجة
على بطلانه ثم ولا يلزم من بطلان قوله في صورة لذلك لمخالفته بطلانه في كل صورة من غير جامع
ولئن سلم فلك ما حمل المفصل على المفصل واي حرف في باب القياس ان يسمع او يسعل اليه القائل هل
ذلك الحكم الا كل **مسئلة** وقد اختلف في المجتهد اذا افتى باجتهاده ثم تغير اجتهاده هل يجب عليه
ان يعرف المستفتي بتغيره او لا ولا خلاف في الاستحباب فقيل لا يجب عليه ان يعرف المستفتي
ذلك وكيف يجب عليه وهو مصيب في تلك الفتوى بل يستحيل خطأ في الثاني وايضا فلا دليل على ذلك
والاصل عدمه والمختار عنده انه اذا رجع المجتهد وجب عليه ولزمه الاعلام بالرجوع
ليرجع المقلد له عن رايه الاول لان المفروض انه مستند العامي وعائد الى العمل كونه ما عليه
قول لذلك المجتهد والا كان على مراحل من العمل ومعلوم انه بعد الرجوع لم يبق قولا له فلا يصح ان يعمل
به بعد بطلان شرط العمل وانهدام اصله هذا ان يمكن من اخباره وكان المستفتي يبقى ويرجى العمل
كان تقليده في صحة اذا اعتقد الحكم به العمل ثم تغير اجتهاده فان لم يحرم او كان قد عمل لكن
الحكم مستدام كالنكاح يجوز ان يتزوج مثلا امراة بغير ولي ثم صحة ذلك ثم تغير اجتهاده

وقلنا ان الاجتهاد الاول ليس بمنزلة الحكم لانها مسئلة خلاف بخلاف ما اذا كان قد عمل
وليس للحكم ثمرة مستدامة لتعدد الدلائل حينئذ وليس كذلك تلك الصورتان فان الدلائل فيهما
ممكن وقد نقلنا ما أردتم بالممكن هل القدرة والاستطاعة لزم ان يسعه في الامصار والاحاد والاعوام
ولو سلم ذلك لسلم الاقامة على الحنث والشطط والقول بذلك سيما حيث يستفتي المستفتون مجتهدين غلط
اولا ذكر به السير ترد الرجال الى الاجتهاد ولا حاصل له وقد فسر المراد ما لم يحتج فيه الى سفر
ومؤنة لكن اللفظ لا يؤديه والسياق لا يقتضيه وهذا كله حيث كانت المسئلة اجتهادية ولم يقصر
في ذلك الاجتهاد واما ان كان بتفريط منه او كان مقصرا واشتبه عليه لزوم بلا خلاف لما كان منه من التفريط
والخديعة لذلك العامي والتوريط قيل ولو سبق ان اكثر ما لم يجد حذرا من ذلك او توجب اهم منه
من الواجبات وعلى ذلك او على الاستحسان حمل اتفاق محمد بن الحسن لغيره الاحتياط بلا فتوى

مسئلة هل للمفتي اذا سئل عما عنده ان يخبر المستفتي به وبقول غيره اختلف في ذلك والمختار
انه ليس له ذلك الا بقوله وقول مصاحب اذ المستفتي انما سأله عما عنده فقط فلو خيره لم يطابق
السؤال والجواب وقد علمت انه من حق الجواب المطابقة وما لو عرف من قصد السائل خلاف ذلك فانه
ان يفعله كذلك وقيل انه يجوز اذ الفرض ان الغرام بل يخير فيكون مقيدا بما لا تكل مجتهد مصيب
ولا حجر عليه مع ما في ذلك من تيسير الخلاف وارخاء الوثاق وقد قال تعالى يريد الله بكم اليسر وقال صلى الله عليه وسلم
بعثت بالحنيفية السمحة ونحو ذلك لكن التخيير انما يكون حيث قلنا به ما لم يحكم حاكم اذ مع
معرفته الحكم تنسد باب الافتراق ويرجع القولان الى الوفاق فانه لا قائل بان الحكم يخير بين الدخول
بعد الحكم وعدمه اذا العلة المقتضية نصب الحكام قال عليه وكذا تنسد باب الافتراق حيث كان المفتي
يرى ان الحق واحد والا كان مخيرا بين خطأ وصواب وقد منع بان الممتنع هو التخيير بين الخطأ والصواب
حيث عرف كل منهما ليس الامر كما قد تقدم تصحيحه كذلك واعلم انه قد ثبت ان للمجتهد التخيير لكن ذكر بعض
ان عليه للامارات عنده وليس كذا ما يخبر به فافهم

مسئلة اجمع اهل الحل والعقد واتفقوا
على انه لا تعارض في الادلة القطعيات لاستلزامه ثبوت مقتضى المتعارضين وهما نقيضان
فيقتضي اجتماع النقيضين وهو محال كما علم في هل يصح تعارض الظنيات من غير مرجح وقد اختلف
في ذلك كما مر واذا قيل بعدم تعذر الخلاف وذكر المختار ودليله واجوبة شبه الخصوم فلا نشتغل
بالاعادة لعدم الفائدة

فرع واذا قد عرفت صحة التعارض في الظنيات فانه اذا تعارضت امارات
على الناظر وقف حتى يظهر له مرجح يقتضي ان يرجح ايهما فان ظهر ان المرجح اطرحها
ويرجع الى حكم العقل اما الاباحة او الحظر وقد قيل انه يخير في تقليد الاعلم ان كان ثم وان فالتخيير (؟)
وقد مر استيفاء القول على ذلك ولا خفاء انه لا وجه لاعادته هنا

مسئلة واذا قد عرفت صحة
الافتاء بطريق نقل كلام الامام ممن هو مطلع على المأخذ اهل النظر حسب له ملكة الاقتدار على
اسقاط الفروع من اصول الائمة المجتهدين فلنذكر شيئا من ذلك ولنبين بعض المسالك فنقول انه
يعرف مذهب العالم الامام اما بنصه الصريح نحو الوتر سنة او غير واجب او بعموم شامل
كأن يعبر من كلامه على ان كل مسكر حرام فيعرف ان مذهبه في المثلث التحريم من غير افتقار الى البحث
هل المثلث خاص بحكم او بما علمه قاطع (؟) نحو ان يقول في اشتباه ثوبين احدهما نجس يتحرى
في ذلك فيعرف ان مذهبه في اشتباه طعامين كذلك مثل ذلك او بتعليله بعلة توجد في غير ما نص عليه ولو
كان

عمر بقول بتخصيصها وهو جواز تعلق الحكم بها وانه لا يقدح في عليتها مثاله ان تعلل في بعض انواع
الحب حرمة التفاضل بالكيل فلحوقه ما كان مكيلا وقد يمنع عدم لزوم البحث هنا عن الجامع مع
وجوبه في الفاظ الكتاب والسنة وعن من هيئة في تخصيص تلك العلة وبالجملة فهاهنا ان يكون
المجتهد في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع على التسوية ومن عكس فالب (؟) للاضافة اذ يجعل
غير المعصوم وعن الخطأ متقاصر الخطأ على المعصوم مرتبة الا ان يكون ذلك لقوله المخصصات
في كلام غير الائمة المجتهدين وانتفائها في كلام الشارع بلا علية

مسئلة لو الزم العامي مذهبا
معينا بان يعزم على الاخذ بعزائمه ورخصه كمذهبه ومذهب من غيرهما وان كان لا يلزمه
لا سيما المفتي من غير الزام سوى الحنفي نفسه ولم يشكر كما مر في لزومه وحرمة الانتقال
منه ففيه مذاهب احدها وهو المختار عند المصنف انه يلزمه وانه ليس المقلد الانتقال بعد
الالتزام مذهب لبعض ائمة العلم لغير مرجح والمرجح كبلوغ العامي رتبة الاجتهاد او الترجيح او انكشاف
نقصان اما عدالة او اجتهاد اعمل وظهور اعلم منه او اورع لانه قد اختار لرجحانه بعيده (؟) على
غيره ثم انه ليس للمجتهد الانتقال عن اجتهاده لغير مرجح فالاصل المجتهد والفرع الملتزم
والحكم حرمة الانتقال والعلة كونه خروجا عما استرجح لا لمرجح قال عليه والاصل مجمع عليه والعلة
كذلك وحصولها في الفرع معلوم ضرورة فيكون قياسا قطعيا وقد يقاس على الحكم قيل انه ان يختار
من خصال الكفارة ما شاء عزما اختاره او للتخيير وتعلق المصلحة بكل منهما كذلك الملتزم لما التزمه اياه
في ذلك الجامع وهذه معارضة ويعرض بان يكون انتقال الملتزم خروجا عما قد اختير المرجح عند مسلم
لما في ذلك من التفسير وعدم التحقيق ولو سلم فلا نصو كما في اصل المعارضة وانهم يقولون به ولو سلم فلا
اجماع على تعليل حرمة الانتقال على المجتهد بذلك ومجرد الاجماع على منع الخروج عما قد اختير لا لمرجح ليس
لا يجري لانه قد يوجد المرجح هاهنا على انه لم يثبت ذلك الاجماع اذ الحرم وكذا بيننا في صورة المعارضة
ولو سلم الاجماع على تعليله بذلك فمن شرط العلة الا يختلف حكمها اينما وجدت وقد تخلف كما في تلك
المعارضة والتحقيق انه انما حرم على المجتهد الانتقال لانه متى حصل له من نظره وامارة ظن بحكم حرم
لوجوب عمله بمقتضاه لانعقاد الاجماع على انه يجب عليه العمل بمقتضى ظنه وليس كذلك المقلد فان
ظنه لا يفضي الى العلم اذ لم ينعقد الاجماع على وجوب اتباعه لظنه بل انعقد على خلافه وقيل انه يجوز
له بعد الالتزام الانتقال بتصويب المجتهدين فهو منتقل من صواب الى صواب ومثل ذلك لا يسعد لا انتقال
وكذا لو قلنا بتخطئة البعض كما اذ المصلحة متعلقة باتباع من شاء سواء قلنا بالتصويب او بتخطئة البعض
كما قد علمت وانما قلنا ان التحريم حكم شرعي ورفع للجواز الاصلي ولا بد له من دليل والاصل عدمه قلنا
لو سلم ان المصلحة متعلقة باتباع من شاء وانه ليس ثمة انتقال من صواب الى خطأ مسلم لكنه يؤدي الى
المروق من الدين والمجون في الرذائل لحصول المحال في تتبع الشهوات وترخص الغرائب وذلك مما لا
فائدة وما ادى الى الباطل فهو باطل وقد يقال اما اولا فانه يلزم حكم ذلك فانكم تقولون به حسب الالزام
واما ثانيا وهو التحقيق فلانا لا نريد بالتنقل الاحسب لا يكون بمجرد التشهي بل الغرض مما يسعى ان يقصد
يلزم ذلك وقيل حكمه حكم من لم يلتزم فان وقعت واقعة فعلها فيها فليس له الرجوع واما غيرها فيسع
فيها من شاء

مسئلة المجتهد قيل ان يجتهد هل هو ممنوع عن التقليد او لا قد اختلف في ذلك والمختار انه
ليس للمجتهد ان يقلد غيره ولو كان ذلك الغير اعلم منه وقال ... بانه يجوز له
التقليد مطلقا وقال محمد يجوز تقليد الاعلم فقط دون المساوي والمفضول وقال ابن سريج يجوز له التقليد

اذا كان في العمل الذي هو يفوت وقته لو اشتغل بالنظر والاجتهاد كما اذا كان في اخر وقت الصلوة
بحيث لو اشتغل بالاجتهاد والنظر في مسايلها الاجتهادية فاته الصلوة ولم يحصل له غيره النظر
لكونه في تلك الحال بعدم وجه الاجتهاد او طريقه واما اذا لم يفوته وقته لذلك
فانه لا يقلد فيه اصلا وقال الشافعي يجوز تقليد الصحابي ولا يجوز تقليد غيره وظاهر هذا القول
انه يقلد اي الصحابة احب وان لم يكن من يقلده منهم اعلى منه ومن الناس من قال انه لا
ان من شرط تقليد الارجح منهم على غيره وان استووا تخير فيقلد ايهم شا وقيل يجوز فيما
يخصه دون ما يفتي به وليس المراد بذلك اختصاص الحكم به بحيث لا يتعداه من المكلفين بل كون الغرض
من الاجتهاد يحصل له فيما يشتغل بعلمه لا فيما يفتي به لغيره كما في المسايل الاجتهادية في الصلوة
حتى يريد ان يصلي لنا انه انما كلف بظنه حيث يتيسر الى الظن وقد وجد الطريق لتمكنه من تحصيل الحكم
بنظره فيحرم عليه فليس له التقليد ولا يتوهم ان قوله انما كلف بظنه حيث له طريق في قوة
ما يكلف بظنه الا حيث فيحصل واما المراد لا يكلف الا بظنه ويجري هذا الدليل بعبارة
جلية معانيها واضحة غير خفية وهو ان التقليد بدل يجوز الاخذ به ضرورة لمن لا يمكنه الاجتهاد
ولا يجوز الاخذ بالبدل مع التمكن من المبدل كالوضوء والتيمم وقد يقال يمنع انه بدل بل يخير فيهما عند
ولنا ايضا ان جواز تقليده لغيره حكم شرعي واثبت لا الدليل ولا دليل اذ الاصل عدمه
وقد يقال النفي هنا حكم شرعي وقد يجعل الجواز الاصلي فهو المحتاج الى الدليل دون الجواز او كل منهما حكم
شرعي يحتاج الى دليل المجوز مطلقا قالوا المعتبر الظن وهو حاصل بفتوى الغير فيجب العمل به قلنا
ان ظنه باجتهاده اقوى من ظنه بفتوى الغير فيجب العمل بالاقوى ومن منعه قالوا قال صلى
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قلنا انه للمقلد وهذا الخلاف في المجتهد قبل اجتهاده
واما بعد اجتهاده فيحرم عليه تقليد مجتهد اخر اتفاقا باب الحظر والاباحة **مسئلة** قال
اصحابنا في حد الاباحة انها تعريف المكلف انه لا عقاب عليه في سايفه امرا وتركه ولهذا كان اصح
حدود المباح عند المصنف ما عرف المكلف حسنه وانه لا عقاب في فعله وتركه واشتعل ان حدو حسنه
لا يعقل تكون حسنا وقال في الحظر هو تعريف المكلف بان عليه في فعله عقابا والمحظور هو ما
عرف المكلف قبحه والتعريف يكون بخلق العلوم الضرورية وبنصب الادلة العقلية والسمعية وغير
ذلك والموضع متفصل لان التعريف قد وقع والعرفان لبعض المكلفين لمانع لتقصيره في الطلب وقد قيل
الاولى ان يقال في القبح والاباحة لان القبيح قبل الشرع لا يسمى محظورا ولا باس بذلك ان لم يصح ما
ذكره بعضهم من ان الحظر يقال على القبح العقلي حقيقة **مسئلة** اختلف في الانتفاع والتصرف فيما يصح
ان ينتفع به ولا مضرة فيه بحسب ذلك هل حكم العقل باباحته او حظره فذهب اكثرها والمتكلمين
وهو المختار الى ان حكم التصرف في ما ينتفع به من دون ضرر على احد هو الاباحة عقلا
قيل وهي الاذن وعدم الحرج لكن ما ياتي هذا الا على ما يستند كرمي عن الشارع وقال بعض البغدادية
وبعض الامامية وبعض الشافعية بل حكم العقل في ذلك الحظر قيل هو الحرمة والحرج وهو كما قلنا في الاباحة
وتوقف الاشعري والصيرفي وفسر الوقف تارة بعدم الحكم وربما قيل قطع لا بوقف وتارة بعدم
العلم بان هناك حكما ام لا او بانه للحظر او الاباحة ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول ليس الخلاف في
الافعال التي قضى العقل فيها بحسن او قبح فهي ما بين واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومباح لانه لو
اشتمل تركه على مفسدة واما فعله كالظلم والكذب فحرام او تركه كرد الوديعة وشكر المنعم فواجب

وان لم

وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة واما فعله كالصحي عن المشي فمندوب او تركه
كلكا فاه المشي مكروه وان لم يشتمل عليها ايضا فمباح كفعل الصبي انما الخلاف في الفعل الذي لا
يدرك العقل فيه خصوصية جهة محسنة او مقبحة كالمشي في الفضا واكل الفواكه مثلا ولا
يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل لحكم العقل فيه على الاجمال انه محرم او مباح وذكر غير
واحد من الاشاعرة ان المراد هو ان العقل يحكم فيما هو كذلك بانه حرام في حكم الشارع وان لم
يظهر الشرع ولو بعث النبي او مباح كذلك فيحقق لنا انا نعلم قطعا ان كل ما يصح ان ينتفع به
ولا مضرة يلحق بذلك اجلا ولا عاجلا فانه مما علم حسن الانتفاع به ضرورة كعلمنا قبح الظلم
وحسن الاحسان من غير تعرفه واما القايل موجب العرف ولهذا قال الاسناد من ملك بحر الا يرى
واتصف بغاية الجود واحد مملوكه قطرة من ذلك البحر فكيف يدرك بالعقل تحريمها وتناول العبد
المستلذات التي خلقها الله بمنزلة تناول المملوك قطرة من بحر مالكه بل اقل فكيف يحكم العقل بتحريمه
وقد يقال ان ما ذكرتم على مراتب من الضرورة فان الضروري هو ما لا يتوقف على غيره والعلم بحسن ذلك موقوف
على العلم بانتفاء الضرر وبهذا يفارق العلم بقبح الظلم وحسن الاحسان وايضا لو كان ضروريا لما
ساغ الخلاف فيه بل كان يعلمه من كفره من الصبي ربات ولهذا عدل للتصريح بشرحه الى ان
العلم بذلك وجداني غير موقوف على العلم بانتفاء الضرر واما العلم بانتفاء الضرر فهو الموقوف على العلم
بذلك وانت خبير بمكن ورود الوجه الثاني فيه بل هو امكن وايضا فان انتفاء الضرر لازم للحسن
وكيف ينفك الغاية عن العلم بلزومه حتى يتوقف هو على تقدم العلم بلزومه وليس المراد
دور المعية اذ لم يحرر عن ذلك ولنا ايضا انه لا وجه يمنع عن حسن الانتفاع اذ خلق العبد وما ينتفع
به من نحو الطعم وما ذلك الا … فالحكمة تقتضي اباحته اياه تحصيلا للمقصود خلقهما ولا كان
عبثا لتعالى عن الحكمة وانه نقص ولا يخطر الا بدليل وقد عورض بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه
وحل بانه … لشبهه بتصرفه بيان عليه ولا يلزم من عدم الاباحة … التصرف
في ملك الغير بغير اذنه فيحرم قلنا ذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف في ملكه فلا … ولذلك لا يقبح النظر في
مرآة الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره والمالك مما لا يلحقه ضرر عن الضرر ولو سلم فان ما ذكرتم
من كونه تصرفا في ملك الغير وان دل على الحرمة مطلقا لكن كونه دفعا للضرر الناجز يقتضي وجوبه
فضلا عن الاباحة فيقتضي الحرمة وليس تحمل الضرر الناجز لدفع ضرر خوف العقاب للترسيع على التصرف
في ملك الغير اولى من تحمل ضرر الخوف لدفع الضرر الناجز فان رجح ضرر الخوف بكونه اشد
رجح الاخر بكونه ناجزا مقطوعا به عند العقل وذكر اصحابنا ان الواقف انما وقف لتعارض الادلة
واجاب عنه بانه لا تعارض مع ظهور رجحان دليل الاباحة بما ذكره وقد يقال لعل ان الواقف اراد
ان الفعل الذي لا يدرك العقل فيه خصوصية جهة حسن او قبح يحكم العقل بان في ذلك الفعل
بعينه حكما من الشارع بالحظر او الاباحة حتى ان بعض افراده مباح وبعضها محظور لكن في اي بعض
هو … لا ادري ان الحكم الحظر او الاباحة وهذا ليس بتوقف في الحكم لتعارض الادلة بل لعدم
الدليل على التعيين **مسئلة** النافي للحكم هل عليه الدليل على انتفائه او لا وقد اختلف
في ذلك والمختار ان من نفى شيئا حكما عقليا او شرعيا فعليه اقامة الدليل على ذلك ويطالب
وقيل لا يطالب بالدليل عليه كما لا يجب على المنكر وقيل ان كان في حكم العقلي … في حالة العدم

عادة ومن النفي سح

يبنى على ذلك وطولب باقامة الدليل لا يطالب باقامة ان نفى حكما شرعيا كمن يجمع بيع ام الولد
قلنا انه اذا ادعى العلم بالنفي لامر غير ضروري وجودا او عدما فلا بد له من طريق اليه لانه لم يعلم
الى الطريق يفضي اليه لكان ضروريا والمفروض خلافه وانما قلنا وجودا وعدما لانه لو كان ضروريا
وجودا كان نفيه بديهي الاستحالة فلا يسمع دعواه وان كان ضروريا عدما كان نفيه غنيا
عن الدليل قالوا لو لزم كل مدع لنفي ان يقيم الدليل عليه للزم منكر دعوى الرسالة ان يقيم الدليل
على عدم رسالته وكذلك منكر وجوب صلوة سادسة وكذلك المدعى عليه المنكر لما يدعى
عليه على عدم لزومه له واللوازم الثلثة ظاهرة البطلان قلنا ان الدليل قد يكون هو استصحاب
الاصل مع عدم الرافع وذلك مجموع منكر ما يدعى عليه فان الاصل براءة الذمة ولا يحتاج الى اقامة
دليل اخر وكذا في منكر دعوى الرسالة ووجوب الصلوة السادسة للقطع بان الاصل عدم ذلك
وقد يكون الدليل ايضا اللازم وهو متحقق ايضا في الصلوة السادسة اذ لا اشتهار من لوازمها
عادة وقد انتفى والحاصل منع بطلان اللوازم فان الثلثة مطالبون بالدليل لكنه مقرر معلوم عند
الجمهور ولا حاجة الى التصريح به والعارف فان الاصل انتفاء الاحكام الشرعية ولا يحتاج الى دليل
عليه فلما كون الاصل انتفاءها دليل على النفي ولا يحتاج الى دليل اخر ولا وجه للفرق **مسئلة**
معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء
وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فذهب اهل المذهب
وهو المختار عند المصنف الى ان استصحاب الحال حجة ولا يثبت به نفي اصلي كما يعمل فيما اختلف
في كونه نصابا لم تكن الزكوة واجبة عليه والاصل براءة واحكم شرعي والاصح مثل قول الشافعية
في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل
عدمه وقال اكثر الحنفية انه يثبت به النفي الاصلي دون الحكم الشرعي لانهم يقولون انه حجة في
الدفع لا في الاثبات حتى انا نجوز ان المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال
مورثه وقال المرتضى والصيرفي وابو الحسين وهو راي اكثر المحققين انه ليس بحجة ولا فرق عندهم بين النافي
نفيا اصليا وحكما شرعيا مسئلة اذا تيمم لعدم الماء ثم رأى المتيمم الماء في خلال صلوته قالوا فالطاهر
بقاء تلك الطهارة فيستصحب الحال في بقائها فيستمر على ما هو فيه ومن صلاته ويكون صحيحة استصحابا للحال
الاولى قبل رؤية الماء ومن رام ابطال الطهارة بالماء وحكم بعدم صحة الصلوة بعد رؤيته وان التيمم يبطل
لذلك فعليه اقامة الدليل قلنا ان الحال الثانية مغايرة للحال الاولى لوجود الماء
في الثانية دون الاولى وليس المقتضي لصحة الصلوة بالتيمم اولا الا فقدان الماء وقد وجد فلم
يشاركها حالة الوجدان في ذلك المقتضي للحكم وهو عدم الماء حتى يوجد الحكم لوجود مقتضيه فلزم
انتفاء الحكم اذ يكون ثبوته لو حكم به من غير دليل وهو لا يصح فبطل ان يكون الاستصحاب حجة وهو المطلوب
وقد يقال انا لم نقل انه يستصحب الحال في عدم الماء ووجوده فان القول بذلك يكون بحثا لا يخفى على ذي
لب سليم وانما قلنا باستصحاب بقاء حكم الطهارة الحكمية وعدم بطلانها بوجود الماء الا بدليل
والاصل عدمه بولكم فلم يشاركها حالة الوجدان الى اخره قلنا هو محل النزاع وقد علمتم انه احتجاج
به لا يجري بقولوا ان المتيمم على ما ادعيتم من بطلان تلك الطهارة بوجدان الماء دليلا من نص او اجماع او
قياس لم نصيرنا فيه لا نقول بالاستصحاب فيجمع ابها واعلم ان الامام حكى عن ائمة الدلالة والاشعرية

ان ... حجج

والمعتزلة القول به واختار ذلك وهو الاصح ولكنه مؤخر عن جميع الادلة الشرعية فهو اخر قدم
يخطوه المجتهد الى تحصيل حكم الحادثة لنا ما تحقق وجوده او عدمه في حال ولم يظن طرو معارض
يزيله فانه يلزم ظن بقائه هذا امر ضروري ولولا حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل مراسلة من
فارقه ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة او تجارة ولا ارسال الودائع والهدايا من بلد الى بلد
بعيد ولا القراض والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفها واذا ثبت الظن فهو متبع شرعا للامر
ولنا ايضا انه لو شك في حصول الزوجية ابتداء حرم عليه الاستمتاع اجماعا ولو شك في دوام الزوجية
جاز له الاستمتاع اجماعا ولا فارق بينهما الا استصحاب عدم الزوجية في الاولى واستصحاب
الزوجية في الثانية فلو لم يعتبر الاستصحاب للزم استواء الحالين في التحريم والجواز وهو باطل
لانه خلاف الاجماع فقد علم اجماعهم على اعتبار الاستصحاب من المسلمين قالوا الطهارة والحل
والحرمة ونحوها احكام شرعية والاحكام الشرعية لا تثبت الا بدليل منصوب من قبل الشارع وادلة
الشرع منحصرة في النص والاجماع والقياس اجماعا والاستصحاب ليس منها ولا يجوز الاستدلال به
في الشرعيات قلنا ان المفتقر الى دليل منصوب من جهة الشارع اثبات الحكم الشرعي واما بقاؤه
فلا يفتقر فيه الى الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم ان الدليل منحصر في الثلثة بل هذا رابع وهو الاستصحاب
فان ذلك عين محل النزاع

حجة

بلغ

باب ذكر لواحق في هذا المختصر

وان اقتصرنا على عشرة وانما كانت لواحق لان موضوع الاصول الادلة السمعية لانه
يبحث عن احوالها من حيث اثبات الاحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح عند التعارض وبهذا الاعتبار
كانت اجزاؤه مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح وستعرف ان مسائل هذا الباب خارجة عن ذلك
غير مقصودة بالذات وانما تفيد زيادة بصيرة في تحصيله وزيادة اقتدار عليه فلهذا كانت لواحق
واعلم انها قد جرت العادة بصدر كتب الاصول بما هي خارجة عن المقاصد المذكورة تسمى المبادي
والمقدمات تكون خارج الكتاب دون العلم وقد ذكر المصنف من ذلك شيئا وافيه لكنه اصطلح جعلها
مقدمة ولواحق وكان وضعها جميعا في اول الكتاب اشد لحصول الانتفاع الكامل بها لو قدمت مع
انه لا معنى لعلة الاصطلاح وايضا فانه اختزل المنطوق والمفهوم فجعله من عداد اللواحق وانما هو
من المقاصد كما اقتطع باب الترجيح فافرده عن المقاصد والحقه باللواحق وقد علمت انه يدور على
معرفة جهاته وطرق الاستنباط عند التعادل ثم ان الحكم على مسائل هذا الباب بالاجنبية انما هو على
جهة التغليب اذ منها ما اشترك هو وغيره فيه على السوية كتحقيق الدليل والاعتقادات وتقسيم العلم
الى التصور والتصديق اذ ليس مثل ذلك من مقدماته الخاصة بل حاجة جميع العلوم النظرية الى ذلك كحاجة
اصول الفقه فهي فيه مساوية لا اقدام بل قد ينسب ذلك الى علم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية
ومقدما عليها جملة ... من المبادي الكلامية للعلوم الشرعية ومنها ما هو على العكس من هذه
القضية كالحقيقة والمجاز فان علم البيان به اخص وكان ينبغي ان لا يخلى عن حقيقة الاعراب حاجة
ولابغاها من الدخول ماثغه كما يفعل في عامة الابواب **مسئلة الدليل في اللغة** يطلق على
المرشد والمرشد له معنيان الناصب لما يرشد به والذاكر له وكذا يطلق الدليل على ما به الارشاد ولا يبعد
ان يجعل ما به الارشاد للمرشد والموسد للمعاني الثلثة فان ما به الارشاد يقال له المرشد مجازا لان
الفعل قد يسند الى الالة كما يقال السكين قاطع انه والمع يعلى دا ابعال الدليل على الصانع هو الصانع او العالم او العالم

قولك انه يعد لما فيه من اطلاق لفظ المرشد على معنييه الحقيقي والمجازي معا قلنا وكذا يلزم من الوجه الاول اطلاقه على معنييه الحقيقيين معا اعني الناصب والذاكر والمحققون انه يجوز استعمال اللفظ في اطلاق واحد في كل واحد من مدلوليه الحقيقي والمجازي مجازا كما يجوز في المعنيين الحقيقيين حقيقة او مجازا على اختلاف المذاهب فلا استبعاد هذا معنى الدليل لغة واما اصطلاحا فهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقلنا ما يمكن دون ما يتوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده لخرج عن التعريف ما لم ينظر فيه احد ابدا واردنا من النظر فيه ما يتناول النظر فيه وفي صفاته واحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل اليه كالعالم وصحة النظر باشتماله على شرائطه مادة بان يكون في جهة الدلالة اعني ما به ينتقل الذهن كالحدوث للعالم وصورة بان لا يخرج عن باب الاشكال التي يذكرها اهل المنطق المعتبرة هكذا ذكره الاساتذة وفساده بخلافه ولو لم نعتبد النظر فان اردنا العموم بحسب الدلالة باشرها اذا امكن التوصل بكل نظر فيها وان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على اعتبار الصحيح والفاسد في ذلك فيفهم منه ان الدليل يجب ان يمكن التوصل به الى المطلوب الخبري مطلقا ولا خفاء في ان العالم دليل الصانع ولا يمكن التوصل الى المطلوب بالنظر الفاسد اما صورة فظاهر واما مادة كما في قولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلا شيء في جهة الدلالة اذ ليست البساطة مما ينتقل الذهن منه الى ثبوت الصانع وانما ينتقل الى الثبوت من الحدوث وان كان قد يفضي الى المطلوب وكذا ايضا اتفاقي ليس من حيث انه سبيله وقيدنا المطلوب بالخبري لاخراج الحد ولو قيد به التصوري احتمل بالحد ولو حذف عما كان للمشترك بينهما اعني الموصل الى المجهول فيتناول القطعي والظني في على المذاهب وان اردنا تحديد الدليل على ما هو راي الاصحاب قلت الى العلم بالخبري وذلك لان ما افاد الظن فامارة عندهم ولا يسمونه دلالة لان الدليل عندهم هو ما افاد العلم اليقيني واشتهر بانه هذا الموصل الى المجهول فيكون للمشترك بين التصوري الموصل اليه الحد والتصديقي الموصل اليه الدليل فقد دخل فيه المحدود وما ليس منه ولو قال الى العلم بمطلوب خبري خرج التصوري وان اردت تحديد الامارة على حيالها قلت الى الظن بمطلوب خبري واذ قد ذكر من النظر فلنكشف عن ماهيته فنقول الفكر الذي يطلب به علم او ظن والفكر هو انتقال النفس في المعقولات بالقصد لان انتقالها في المحسوسات الشاملة للوهم وما في هو تخييلا ونعم قصد كما في المنام لا يسمى فكرا وذلك الانتقال الفكري قد يكون طلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس ولا يسمى نظرا او الفكر جنس له وما بعده فصل فسيله واذ قد فرغنا من تحديد الدليل والامارة وفيه لفظ العلم والظن فلنصل بذلك تفسيرا تعريفهما واحوالهما منه فنقول اذا اولت زيد قائم او ليس بقائم فقد ذكرت لفظا مستملا على افادة النسبة ويسمى الخبر والذكر الحكمي لدلالته على الحكم وهذا اللفظ يعبر عن امر في نفسك من نسبة مثبتة او منفية سواء تعلق بها الاثبات او النفي على التعيين اولا فيدخل الشك والوهم ويسمى هذه النسبة المتصورة من الاثبات والنفي الصالحة في نفسها لورودهما بالنسبة الذكر الحكمي اذ من شانها ان يصدر عنها الذكر الحكمي بل صدوره بواسطتها فان من قال زيد قائم فلا بد انه تعقل اولا ان يتصور الطرفين والنسبة ولا يكفي ذلك ان يكون في نفسه ادراكان النسبة

واقعة او ليست بواقعة والاذعان والقبول لذلك على ما هو حقيقة التصديق والحكم بل قد يكون شاكا فيهما ويذكر ما يدل على احدهما او جازما باحدهما ويذكر ما يدل على الاخر لجواز تخلف مدلولات الالفاظ عنها ويسمى ما عنه الذكر الحكمي بالذكر النفسي المسمى عند الاشاعرة بالكلام النفسي وتلك النسبة من حيث هي هي تصور ولا نقيض لها من هذه الحيثية لكن يتعلق بها الاثبات او النفي وكل واحد منهما نقيض الاخر فهي من حيث يتعلق بها الاثبات ناقض نقيضها من حيث يتعلق بها النفي وما عنه الذكر الحكمي بهذا الاعتبار نقيض ولا اثبات النفي والمنفي الاثبات ولما عنه الذكر الحكمي متعلق هو طرفاه فان النسبة المتصورة بينهما القائمة بالنفس متعلقة بهما اذ المحمد هذا قلنا كل ما صدر عنه الخبر سواء صدر عنه الخبر على الدال بعين احد طرفيه اما الاثبات او النفي ام لا اما ان يحتمل متعلقه وهو طرفاه النقيض بوجه من الوجوه اولا بمعنى انه اذا اعتبر ما عنه الذكر الحكمي من حيث لاحظ معه الاثبات او النفي بدلا او بعينه ولاحظ طرفاه ما هو نقيض له من هذه الحيثية وان كان في الحقيقة بعضا لما لوحظ معه بوجه من الوجوه اولا و الثاني وهو ما لا احتمال متعلقه النقيض بوجه العلم والاول اما ان يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدر او لا والثاني الاعتقاد فان طابق الواقع فصحيح كتقليد المصيب والا يطابقه ففاسد وهو يسمى بتقليد المخطئ وهو ما ينشى عن شبهة وكلاهما جهل مركب والاول اما ان يحتمل النقيض وهو راجح اولا بل مرجوح او مساو فالراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك واعلم ان المشهور في هذا المقام ان يجعل المقسم الاعتقاد المراد في التصديق او الحكم ويعد الوهم والشك اقسامه وليس بصحيح اذ لا اعتقاد ولا حكم فيهما اما في الشك فلان طرفي الاثبات والنفي متساويان فيه فان كان حكم واعتقاد فاما بهما وفساده ظاهر واما باحدهما فيلزم التحكم والكلام في المعنى العام بالنفس سواء عبر عنه بالالفاظ اولا ولا يتوجه ان الشاك قد يتلفظ بما يدل على احد الطرفين واما في الوهم فلان المرجوح ادنى من المساوي وانتفى في الراجح حكم فيلزم اعتقاد النقيضين معا وما يجعله احدا في الحكم والاعتقاد من رجحان والارجحان فيهما ولذلك عدل ابن الحاجب الى ما سلكناه واقتفينا اثره ولمكان في عبارة القوم ان الظن هو الحكم باحد النقيضين مع تجويز الاخر وتبادر منه انه مركب من اعتقادين اشار بقوله لو قدر الى انه بسيط وان حضور النقيض الاخر لا يجب ان يكون بالفعل ولعل مرادهم هو هذا لكن التصريح به اولى ويشعر ان الظن ليس من جنس الاعتقاد خلاف ما نقله هنا فان قلت قد جعلتم الاعتقاد مما يحتمل النقيض في الجملة وهو لا يحتمله عند الذاكر المعتقد لانه جازم ولكونه سبب احتماله عنده ولا في نفس الامر لان ما في نفس الامر لا يكون الا الثبوت على القطع او الانتفاء على القطع فما معنى احتماله قلت معنى احتماله النقيض هو ان طرفي حكم المعتقد مما يجوز في نفس الامر الحاكم انفكاكهما بنقيض ما اعتقده لا في الحال لوجود الجزم المانع منه وهو الذي نفاه من صاحب المال الجواز ولذلك فيه اما لان اعتقاده باطل والواقع في نفس الامر نقيض حكمه كما في الجهل المركب فيطلع عليه فيما بعد واما لان اعتقاده صحيح والواقع في نفس الامر هو حكمه لكنه لا يستند الى موجب من حس كما في المحسوسات او ضرورة كما في البديهيات او عادة كما في العاديات او دليل كما في القطعيات من المكتسبات واذا لم يستند الى موجب بل انما هو بسبب تقليد مصيب او شبهة لم يمتنع ان ينتفي ذلك الجزم والاعتقاد ويحصل اعتقاد نقيضه بتقليد اخر او اطلاع على الواقع او فساد الشبهة كما سبق من تبدل الاعتقاد وقد علم بذلك حدودها بان يقال العلم القسم كل واحد من العلم والظن وقسميها اذ يعرف منه

ما عنه الذكر الحكمي الذي لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه والظن ما عنه الذكر الحكمي الذي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر لو قدره احتمالا راجحا او مرجوحا عليه فهي **مسئلة** اذا تصورنا شبه امرا الى اخر من حيث نسبته له او سلبها عنه وشككنا في ذلك فالتصور الذي هو النسبة الثبوتية او السلبية مجرد دون اثباتها ونفيها فقد علمنا ذينك الامرين والنسبة ضرورة الجهل من العلم اما النسبة فبالاشك فيها لا نعلمه اصلا واما الامران فلا يستحيل العلم بهما دونها قلنا ان علمناه هو ضرب من الادراك بعد زوال الشك وحكمنا باحد طرفي المتصور من الاثبات او النفي فقد علمنا تلك النسبة ضرورة الجزم العلمي لا الامرين باقيان على حالهما وهذا الضرب من الادراك متميز عن الاول بحقيقته وجدانا بخلاف المشهور وهو احتمال الصدق والكذب وسائر اللوازم دال على اختلاف حقائق ملزوماتها فقد تعين ان العلم نوعان متمايزان لانه اما ان يتعلق بمجرد تصور والمراد بالمجرد ما عدا الحكم اللاحق للنسبة ولا حصولها فيدخل فيه ما لا يشتمل على نسبة وما فيه نسبة تقييدية او انشائية او خبرية لم يرد فيها احد طرفيها بعينه فادراك كل واحد منها تصور ويسمى عند بعضهم معرفة او بمعنى نسبة والمراد حصولها تصديق وهو ادراك ان النسبة الخبرية واقعة او ليست بواقعة ويسمى عند بعضهم علما ولفظ العلم يطلق على المقسم وعلى القسم الثاني منه اما بالاشتراك بان يوضع بازائه ايضا واما بغلبة استعماله فيه

والثاني يحتمل لكونه مقصودا في الاغلب ولهما بقصد الاول لاجله وانما سمي الاول معرفة نظرا لما سمعه من ائمة اللغة ان المعرفة يتعدى الى واحد والعلم يتعدى الى اثنين وكل واحد منهما ينقسم الى قسمين لانه اما ضروري يحصل بلا طلب او مكتسب لحصل الا بالطلب وجود الاقسام الاربعة وجدان لا يحتاج الى استدلال فان العاقل اذا راجع نفسه ظهر له ان بعض التصورات والتصديقات حصل له بلا طلب وكسب وان بعضها منها يحتاج في حصوله الى ذلك ومن انكر شيئا من هذه الاقسام فهو اما معاند يجحد الحق بعض عنه لان المكابرة سد باب المناظرة واما جاهل يعني ما انكره فيفهم معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره **فالتصور الضروري** هو ما لا يتقدمه تصور يتقدمها يتوقف حقيقته عليه لا لتعلقه بمركب او لتعلقه بمفرد كالوجود والشي ولا يطلب تحديدا اذ لا جزء له فان الحد عبارة عن اجزاء المفرد ولا اجزاء له **والمكتسب بخلافه** وهو ما كان متعلقه مركبا فيطلب مفرداته ليعرف مجموعه وذلك حد لكل مركب مكتسب بالحد وليس من الضروري لسلامته لكونه قد يقال ان تصور المركب قد يكون ضروريا اذ لا يلزم من توقفه على مفرداته الغنية عن الاكتساب ان يطلب فيحد بها وقد خرج عن تعريف الضروري فلا يكون جامعا ودخل في حد المكتسب فلا يكون مانعا واصلها ان تصور البسيط قد يكون مكتسبا بالرسم وقد خرج عن حد المكتسب اذ لا تركيب في متعلقه فلا يكون جامعا ودخل في حد الضروري لا بتفا التركيب فلا يكون مانعا **والتصديق الضروري هو ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه** كالعلم بوجود العالم اذ لم يتوقف العلم باثبات الوجود الى العالم على تقدم العلم بحصول شيء اولا حصولها ولا باس بان يتقدمه تصور يتوقف عليه ضروريا كان او نظريا فان ذلك يتوقف على تصور الوجود والعالم **والمكتسب بخلافه** وهو ما يتقدمه تصديق يتوقف عليه وهو برهان **فيكتسب بالبرهان**

مسئلة الموضوعات اللغوية تنقسم الى مفرد ومركب فقيل والمفرد اللفظ بكلمة واحدة والمركب بخلافه ومعنى الوحدة معلوم عرفا فنحو نصر مفرد ونحو بعلبك مركب **وينقسم اللفظ المفرد** الى اسم وفعل

وحرف ووجه الحصر مشهور والمركب ضربان جملة وغير جملة فالجملة ما وضع لافادة نسبة ولا ياتي الا في اسمين او في فعل واسم وغير الجملة ما لم يوضع لافادة نسبة ويسمى النحويون غير الجملة مفردا ايضا بالاشتراك بينه وبين غير المركب والمفرد لفظه اما واحد او متعدد وكذا معناه اما واحد او متعدد فهذه اربعة اقسام الاول لفظ واحد لمعنى واحد وهو ان اشترك في مفهومه كثيرون بحمله عليهم اعيانا **وكلي والا** يشترك **فجزئي** حقيقي **كالاعلام** او اضافي كالانواع اي بالاضافة الى اندراجها تحت جنسها **والكلي ان تفاوت** مفهومه بشدة وضعف او تقدم وتاخر **كالوجود للخالق والمخلوق** فانه للخالق اشد واقدم بخلاف اتصاف الممكن به وكذا **الاحمر للعاقي** سديد الحمرة **وغيره** وهو ضعيفها فانه للعاقي اشد **فمشكك** ويسمى مشككا لانه يشكك السامع في انه متواطئ نظرا الى اشتراك الكل في اصل المعنى او مشترك نظرا الى الاختلاف في ذلك **والا** يتفاوت في مفهومه **فمتواطئ** لان افراده افادة معنى فيها لا غير مختلف بوجه فكان الافراد تواطئت على ذلك وذلك **كالانسان** بالنسبة الى افراده فان كلها متفقة في الانسانية مستوية فيها غير متفاوتة **وكذلك الحيوان** فانه موضوع لكل ما يصح منه ان يدرك من غير زيادة ولا نقصان فاستوت افراده في ذلك فظاهر الثاني لفظ كثير لمعنى كثير ويسمى المتباينة تفاملت نحو انسان وفرس او تواصلت كصارم وسيف **ثم الكلي** اما ان يوضع لمعنى **مختلفين وضعا اولا فمشترك** لا اشتراك المعنيين في اللفظ **والا** يوضع لحقيقتين بل لحقيقة واحدة **فمفرد** وقلنا مختلفين ليخرج المتواطئ والمخصوص لانه لحقيقة واحدة والعدد حسو وقلنا وضعا اولا ليخرج الحقيقة والمجاز وهذا مبني على ان المجاز يحتاج الى نقل وقد علمت ان المختار خلاف ذلك ثم لا يخفى ان المراد بالحقيقتين هو المعنيان وان ذكر المعنيين لمجرد التمثيل وانه اعلم من انه التعدد والا فالمعاني ايضا كذلك بلا تفاوت لا يقال جعلك للمفرد مقابلا للمشترك يقتضي بان المشترك خارج عن المفرد لانه قسيمه وقسيم الشيء غيره واب يصدق بقسم المفرد فقد قسمت المفرد الى نفسه وغيره وما ذلك الا بهذا لانه الانسان حمل في انسان وذلك محال ولا يخفى صحته لانا نقول ان المراد بالمفرد هاهنا المقسم بل بمعنى اخر هو فيه حقيقة اصطلاحية وذلك ان اهل المنطق يسمون ما وضع لمعنى واحد مفرد فهو الذي قصدناه هنا وهو نوع من ذلك المفرد فيوضح ان جعله مقابلا للمشترك لا يقتضي خروج المشترك عن مورد القسمة ولا يفضي الى تقسيم الشيء الى نفسه وغيره فاجعلهم لو اعهد ذلك فالثالث من تلك الاقسام وهو لفظ واحد لمعنى متعدد هو المشترك واما الرابع وهو لفظ متعدد لمعنى واحد فهو ما يسمى المترادفة وكل قسم من الاربعة ينقسم الى مشتق وغير مشتق والى صفة ولا هو ما يدل على ذات معينة باعتبار معنى مقرر كالضارب وغير صفة وهو بخلافه كالرجل وهنا ينقسم ايضا الكلي **وهو انه اما مطلق** يعني مطرد اينما وجد معناه صح اطلاق ذلك اللفظ عليه كالاسد ونحوه **او مقيدا** غير مطرد بان يستعمل في بعض المحال الوجود معناه فيه ولا يستعمل في بعض اخر مع وجود ذلك المعنى فيه **كالبلق** وانه للسواد والبياض الجميع في الخيل فقط ولا يستعمل في غير الخيل وان اجتمعا فيه **وكذلك السقوف للمخصوص وحمر القيما** يكون في واحد المعرف او المعرب ونحو ذلك فيها تقدم **مسئلة ودلالة اللفظ** المفرد التي للوضع مدخل فيها اما ان يكون **على كمال معناه** كدلالة الانسان على الحيوانية والناطقية وتسمى

حيث دلالة مطابقة وإما أن يكون على أحد جزئيه كدلالته على الحيوانية أو الناطقية وتسمى حينئذ دلالة تضمن والمطابقة والتضمن كلاهما يسمى الدلالة اللفظية لأنهما للفظ بلا توسط الانتقال من معنى بل من نفس اللفظ أبداً ولهذا كانت واحدة بالذات لكن ربما يصير المعنى الواحد جزءاً يفهم منه الجزء وهو بعينه يفهم الكل فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الجزء مغايرة بالذات بل بالإضافة والاعتبار إذ ليس ههنا إلا فهم واحد نسب باعتبار الإضافة إلى مجموع الجزئين مطابقة وإلى أحدهما تضمناً وعن اللفظية الالتزام وهي الدلالة العقلية بأن ينتقل الذهن من اللفظ إلى المدلول ومنه إلى لازمه كدلالة الحيوانية على الموت ودلالة الإنسانية على الضاحك ونحو ذلك فإنه ينتقل الذهن من الحيوان والإنسان إلى مسماهما ومنه إلى لازمه وهو الموت والضحك فليس التضمن انتقالاً إلى معنى الكل ثم منه إلى الجزء كما في الالتزام ينتقل من اللفظ إلى المدلول ومنه إلى لازمه فيتحقق فيهما معنى

مسئلة ويتميز المجاز من الحقيقة

إما بسبق الفهم إلى أحد المعنيين عند التجرد عن القرائن فيعرف أنه حقيقة في ذلك المعنى مجاز في الآخر أو بعدم اطراد في المعنى على أنه حقيقة في هذا فقط فيعرف أنه مجاز في الآخر أو نحو ذلك من الوجوه التي قد مرت في صدر الكتاب ولا معنى للتكرار والإسهاب

فصل

قد سلف والحكم عندهم وقالت الأشاعرة الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للإفهام وبإضافته إلى الله تعالى خرج خطاب من سواه إذ لا حكم إلا لله فليس للعقل حكم عندهم كما هو رأي المعتزلة والرسول والسيد إنما وجب طاعتهما بإيجاب الله تعالى إياها وقولهم المتعلق بأفعال المكلفين ليخرج ما ليس كذلك قال سعد الدين لا يخفى أنه إن أجري على ظاهره لم يتناول شيئاً من الأحكام إذ لا يصدق على حكم ما أنه خطاب متعلق بجميع أفعال المكلفين فالمراد متعلقه بفعل منها وحينئذ يدخل خواص النبي صلى الله عليه وسلم وغيرها فورد على حدهم هذا مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فإنه داخل في الحد وليس بحكم فيبطل طرده فزيد عليه قيد يخصصه ويخرج عنه ما دخل فيه من غير أفراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء أو التخيير ليندفع النقض فإن قوله والله خلقكم وما تعملون ليس فيه اقتضاء ولا تخيير إنما هو إخبار بحاله فورد عليهم كون الشيء دليلاً مثل الإجماع والقياس لما يجب بهما أو سبباً مثل دلوك الشمس للصلاة والزنا لوجوب الجلد أو شرطاً كالطهارة المبيح لصحة البيع فإنما خرج من الحد مع أنها من أفراد المحدود فبطل عكسه فزيد عليه ما يعممه فيدخل فيه ما خرج عنه من أفراد المحدود وهو قولهم أو الوضع فقالوا المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فإن الأحكام التي ورد النقض بها كلها من وضع الشارع وحصل بجعله وعند ذلك استقام الحد لاطراده وانعكاسه قال بعضهم فإن قيل هب إنما خرج بقيد الاقتضاء أو التخيير دخل بقيد الوضع لكن من الأسباب والشروط ما ليس فعل المكلف كدلوك الشمس وطهارة المبيع ونحو ذلك قلنا المراد بالتعلق الوضعي أعم من أن يجعل فعل المكلف سبباً أو شرطاً لشيء مثلاً أو يجعل شيء سبباً أو شرطاً له ومنهم من لم يرد هذا القيد وادعى أن هذه الأحكام لا ترد نقضاً لأن خطاب الوضع يرجع إلى الاقتضاء والتخيير إذ معنى جعل الإجماع دليلاً اقتضاء العمل به وجعل الزنا سبباً لوجوب الجلد هو وجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة

شرطاً لصحة البيع هو جواز الانتفاع بالمبيع عندها وحرمته دونها وعليه يحمل الحاصل أن مرادنا من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني إذا تقرر ذلك فنقول فالوجوب خطاب بطلب فعل يستحق تاركه في جميع وقته سبباً للعقاب وقيل في جميع وقته تنبيهاً على دخول الموسع لئلا يتوهم أنه قد يترك ولا عقاب ولا يكون سبباً إذ يكون سبب العقاب تركه في جميع وقته والواجب هو الفعل المتعلق للوجوب فهو فعل تعلق به خطاب بطلب يستحق تركه في جميع وقته سبباً للعقاب والندب خطاب بطلب فعل يستحق فعله خاصة سبباً للثواب والمندوب هو الفعل المتعلق للندب فهو فعل تعلق به خطاب بطلب يستحق فعله خاصة سبباً للثواب والحظر خطاب بطلب ترك فعل يستحق ذلك الفعل سبباً للعقاب والمحظور هو الفعل المتعلق للحظر وهو فعل تعلق به خطاب بطلب تركه يستحق ذلك الفعل سبباً للعقاب والكراهة خطاب بطلب ترك فعل يستحق الترك خاصة سبباً للثواب والمكروه هو الفعل المتعلق للكراهة وهو فعل تعلق به خطاب بطلب تركه يستحق تركه خاصة سبباً للثواب وأما غير الطلب وهو الاقتضاء فإما تخيير بين الفعل والترك فإباحة أو الوضعي والمباح ما أذن في فعله وتركه وقد علمت أن المحكوم فيه هو الفعل والمحكوم عليه هو المكلف وأورد عليهم أن مثل الوجوب والحرمة من صفات أفعال المكلفين فكيف يكون خطاب الله وأجاب بعضهم بأن الوصف اعتباري لا حقيقي إذ وصف الفعل بالوجوب هو تعلق الخطاب به لا معنى له سوى ذلك فالخطاب صفة للحاكم ويتعلق بفعل المكلف فباعتبار إضافته إلى الحاكم يسمى إيجاباً وإلى الفعل وجوباً والحقيقة واحدة والتغاير اعتباري فمحل الحكم أنه لا تغاير بين الحكم ودليله لأنه نفس قوله افعل فالوا إنهما متغايران فإن الحكم هو القول النفسي لا يثبتونه والدليل القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول

مسئلة

والمشهور عند المعتزلة هو الوجوب ونحوه ويجعلون ذلك من صفات الأفعال الاعتبارية لا الحقيقية ووجوب الواجب عندهم لوجوه واعتبارات وكذلك قبح القبيح فالوجوب كون الفعل على تلك الوجوه وكذلك القبح سواء تعلق به الخطاب أو لا والخطاب دليل الوجوب والحسن والقبح بأن وجد الدليل الذي هو الخطاب أم لم يوجد إذ الحاكم عندهم العقل والشرع والواجب هو ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم فدخل الواجب المخير بأنه يذم تاركه كيف ما تركه بل يذم تاركه بوجه دون وجه وهو الموسع فإنه يذم تاركه إذا تركه في جميع وقته ولو تركه في بعض الوقت وفعله في بعض لا يذم وكذا فرض الكفاية فإنه يذم تاركه إذا ترك معه الآخر وقد يقال إن أريد ثم استحقاق ذم الشارع يتصور علمه ولا يوجد الجميع إذ لا نص في كل واجب أو غير أهل الشرع يدور لأنه إذا أعرف ذمهم وهم لا يذمون ما لم يعرفوا الوجوب ولا يعرف الوجوب ما لم يعرف الذم كان دوراً أو ذم العقلاء فكذلك يلزم الدور إذ لا يذمون على ترك كثير من الواجب الشرعي ما لم يعرفوا الوجوب ولا يعرفون الوجوب ما لم يعرفوا الذم والقبيح ويقال الحرام ومنه شرعاً المحظور هو ما لفعله مدخل في استحقاق الذم فدخل ما يقبح في حال دون حال كأكل الميتة ويرد عليه نحو ما ورد في تعريف الواجب والمندوب ما يرجح فعله المكلف خصه لا مع تحتم وإن له في فعله ثواباً وقوله لا مع تحتم ليخرج الواجب فعلنا وإن له في فعله ثواباً ليخرج المباح والمكروه والكائن غير مانع لدخولها فيما يرجح فعله المكلف حسنه

والمكروه ما عرف المكلف حسنه وان له في تركه ثوابا وقد عرفت فائدة القيود والمباح ما عرف حسنه ولم يرجح فعله على تركه وقد مر ما به تعرف فائدة الحد وقد مر ما به عن جامع لدخول المكروه فلو زاد ولا تركه على فعله لخرج وبان ما عرف حسنه خرج القبيح اصالة بقيد الحد اللهم الا ان يقصد دخول الواجب ثم خروجه على ما هو جار في الحشو والفصل ومثل هذا يرد في حد المندوب مع ادنى تصرف في بقيته **مسألة** سمي تقسيما اخر للحكم باعتبار متعلقه اذ ما مر كان فيها اقسام الفعل الذي تعلق به الحكم وذلك ان الفعل قد يوصف بكونه اداء وقضاء واعادة

والاداء هو ما فعل في وقته المقدر له اولا شرعا لخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة او قدر لا شرعا كما اذا عين المكلف لقضائه الموسع وقتا وفعله فيه وما فعل في وقته المقدر شرعا ولكن غير الوقت الذي قدر له اولا كصلاة الظهر مثلا فان وقته الاول الظهر والثاني اذا ذكرها بعد النسيان فاذا اوقعها في الثاني لم يكن اداء واولا مقابل لثانيا وبعضهم الاعادة فهو متعلق بفعل قطعا وان كان بعضهم قد جعله متعلقا بالمقدر لتدخل الاعادة زعما منه انها قسم من الاداء قال سعد الدين ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين انها اقسام متباينة وانما جعل ما في وقت الاداء المسبوق باداء او لا قضاء والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء وهو المقدر له شرعا اولا استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا فخرج ما فعل في وقت الاداء والصلاة مثلا اذا اداها في وقتها ثم اعادها بعد الوقت لاقامة الجماعة او اداها خارج الوقت ثم اعادها بجماعة فانه لا يكون فعله الثاني قضاء لانه ليس استدراكا كما لا يكون اداء ولا اعادة لانه ليس في الوقت وخرج ايضا ما لم يسبق له وجوب كالنوافل وعممنا الوجوب بقولنا مطلقا تنبيها على انه لا يشترط الوجوب عليه ثم اعرف من تاخر من وقت الاداء سهوا او عمدا مع التمكن من فعله او لا ومع عدم التمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحيض او عقلا كالنوم وما يليه هو ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب على المستدرك كفعل الحائض الصوم قضاء على الاول اذ لم يسبق له وجوب في الحالة ولا يكون قضاء على الثاني اذ لم يجب على المستدرك لقيام المانع من الوجوب الا ان يقول فان بعضهم قال بوجوب الصوم عليها نظرا الى عموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو ضعيف لان جواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب قطعا والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الفعل الاول وقيل لعذر فالمنفرد اذا صلى ثانيا مع الجماعة كانت اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر دون الاول اذ لم يكن فيها خلل **مسألة** من اسماء المباح الجائز وان الجائز كما يطلق على المباح يطلق على غيره وذلك لانه يطلق على ما لا يمتنع عقلا واجبا كان او راجحا او متساوي الطرفين او مرجوحا او شرعا مباحا كان او واجبا او مندوبا او مكروها ولا يعزب ان او لم يقع مرتفعها وان الصواب وعلى ما لا يمتنع شرعا وعلى ما استوى الامران فيه شرعا استويا شرعا كالمباح وهو ما اذن الشارع في فعله وتركه او عقلا كفعل الصبي اذ لا منع فيه عن الفعل والترك شرعا والاذن ولا اخفا في ان هذا القسم اعم من المباح ولا يقال انه هو المباح وعلى المشكوك فيه فيهما في العقل والشرع بالاعتبارين وهو استواء الطرفين وعدم الامتناع وليس المراد انه يطلق على ما يشك في انه لا يمتنع عقلا او يشك في انه لا يمتنع شرعا او يشك في انه تستوي الامران فيه شرعا او يشك في انه تستوي الامران فيه عقلا فان مثل هذا الفعل لا يكون جائزا لمجهول الحال وانما المراد ان عدم

الامتناع او استواء الطرفين كان فيما سبق باعتبار نفس الامر او حكم الشرع وههنا باعتبار نفس القائل بموجب ادراكه فالجائز على هذا يطلق على ما استوى طرفاه عقلا او شرعا عند المجوز بالنظر الى عقله وان كان احدهما في نفس الامر واجبا او راجحا وعلى ما لا امتنع عنده في حكم العقل والشرع على ما لا امتنع عنده في حكم العقل او الشرع وان كان في نفس الامر ممتنعا عقلا او شرعا وهذا هو المسمى بالمحتمل وعد بعضهم انه كما يطلق على المحتمل انه مشكوك فيه يطلق عليه انه جائز مثال الطلاق فانه يطلق الشك على الاحتمال وعدم الامتناع في المفسرات تقول بعد امات استراط النية فيه شك اي احتمال والمراد به تساوي الطرفين

مسألة الاحتمال والتجويز معا رباط الخطأ والتجويز عند الجمهور مجموع اعتقادين كل منهما انه ليس في بديهة العقل ما يحيل ثبوت الشيء ولا نفيه وقيل هو اعتقاد جواز ثبوت الشيء واعتقاد جواز نفيه وقسيم المحتمل المظنون اذ هو وقوع الظن المقابل للاحتمال او الظن عند الجمهور من اصحابنا ليس من جنس الاعتقاد فهو متعلق بالقلب لا باللسان لا حد المجوزين ظاهره التجويز قلنا ظاهره التجويز ليخرج مثل تجويز كون تحته ماء في السماء او في الارض اذ ليسا ظاهرين وتجويز المقلد لما لا يعتقده اذ ليس عنده بظاهر قالوا انه لو كان من قبيل الاعتقاد لزم قبح جميع المظنون لان الظن اما ان يكون جهلا فهو قبيح لا محالة وان لم يكن جهلا فالمقدم عليه لا يأمن كونه جهلا اذ لم يحصل له سكون النفس والاقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا في القبح كالاقدام على الجهل وقد ثبت ان في المظنون ما هو حسن بل واجب وقد عرفت ملازمة التجويز للظن وعدم انفكاكه عنه فكل ظان مجوز اذ لا يحصل القطع الا مع العلم

مسألة لفظ الصحة والبطلان يستعمل في العبادات تارة وفي المعاملات اخرى اما في العبادات فالصحة عند المتكلمين موافقة امر الشرع وان وجب القضاء كالصلاة بظن الطهارة وعند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء لا بحث وكيف يسقط لانا نقول المعيد مع وجوبه واما في المعاملات فهي ترتب الاثر المطلوب منها عليها كحصول ملك العين وحل الانتفاع في البيع ومنفعة البضع في النكاح فلو فسرنا الصحة مطلقا بانها عبارة عن ترتب الاثر المطلوب من الحكم عليه لكان حسنا الا ان المتكلمين يجعلون الاثر المطلوب في العبادات هو موافقة امر الشرع والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء ومن هذا اختلفوا في صحة الصلاة بظن الطهارة ولا يكون الخلاف في صحة العبادات بل في تعيين الاثر المطلوب منها والبطلان نقيض الصحة في العبادات عبارة عن عدم ترتب الاثر عليها او عن عدم سقوط القضاء وفي المعاملات عن عدم ترتب الاثر المطلوب منها عليها واختلف في الفساد والفاسد هل يرادف البطلان والباطل او لا فذهب اهل المذهب الى ان الحنفية هو المجاز الى انتفاء الترادف وذلك لان المعتبر في الصحة عندهم

الاسماع وان

(margin:) ومع
(margin:) لا يقال الفضا
(margin:) من القضاء انما فهو

وجود الاركان والشرائط فما ورد فيه نهي ثبت قبحه وعدم مشروعيته فان
كان ذلك باعتبار الاصل فباطل اما في العبادات فكالصلوة من دون بعض الاركان
والشرائط واما في المعاملات فكبيع الملاقيح والمضامين لانعدام ركن البيع اعني المبيع
وان كان باعتبار الوصف ففاسد كصوم الايام المنهية في العبادات وكالربوا في المعاملات
فانه يشتمل على فضل خال عن العوض والزائد فرع على المزيد عليه فكان بمنزلة وصف واذا
وجد اصل مبادلة المال بالمال لا وصفها الذي هو المبادلة التامة ولهذا كان حد الفاسد
عندهم المشروع باصله الممنوع بوصفه ولهذا افاد الملك عند الحنفية اذا طرح الزيادة صح
ولم يحتج الى تجديد عقد وقال الشافعي الفاسد مساو للباطل لعدم الصحيح والصحيح كما علمت هو ما
وافق الشرع لتكامل اركانه وشرائطه ولهذا كان الفاسد عندهم كالباطل فهو كالباطل سواء فهما
مترادفان **مسئلة والرخصة** هو المشروع لعذر مع قيام المحرم لولا
العذر وذلك اعم من الترك كالفطر في السفر والقصر فيه عند بعضهم والفعل نحو
اكل الميتة للمضطر فهذا كالاول ومندوبا كالثاني وواجبا كالثالث ومعنى
المحرم هو دليل الحرمة ومعنى قيامه بقاؤه معمولا به ومعنى العذر ما طرأ على المكلف
فيمنع حرمة الفعل او الترك الذي دل الدليل على حرمته ومعنى لولا العذر اي المحرم
كان محرما او مثبتا للحرمة في حقه ايضا لولا العذر فهو قيد لوصف المحرم
القيام وخرج من الرخصة الحكم ابتداء لانه لا محرم وخرج ما نسخ تحريمه لانه لا قيام
للمحرم حيث لم يبق معمولا به وخرج ما خص من دليل محرم لان التخلف ليس لمانع
في حقه بل المخصص بين ان الدليل لم يتناوله وخرج ايضا وجوب الاطعام في
كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب ابتداء على فاقد الرقبة كما ان
الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج التيمم على فاقد الماء لانه
الواجب في حقه ابتداء وخرج التيمم للجرح ونحوه والعزيمة ما شرع من الاحكام
لا لعذر مع قيام المحرم لولا العذر هكذا قيل والظاهر ان الحكم منحصر في الرخصة
والعزيمة والحق ان الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة
مسئلة قد تقدم من باب المنطوق والمفهوم ما قد علمت وبا... هاهنا
نحن نذكرها مع اعادة شيء تمام للتقرير وان انخرط في سلك الاعادة والتكرير
التكرير وذلك ان اللفظ بحسب دلالته فقد يدل بمنطوقه ومفهومه فالمنطوق

٨

ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه كما سبق تعريفهما والمنطوق اما صريح
وهو ما وضع اللفظ له والمراد دلالة اللفظ عليه اما وضع له بالاستقلال او بمشاركة
الغير فيشمل المطابقة والتضمن او غير صريح وهو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم عنه
فيدل عليه بالالتزام والمعنى انه دلالة اللفظ على ما لم يوضع له وغير الصريح ينقسم الى
دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يكون مقصود المتكلم او لا فان قصد فذلك بحكم الاستقراء
قسمان احدهما ان يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه والثاني الا
يتوقف ذلك عليه فان توقف الصدق والصحة العقلية او الشرعية عليه فدلالة اقتضاء اما
الصدق فهو مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فلو لم يقدر المؤاخذة ونحوها لكان كاذبا
لانهما لم يرتفعا واما الصحة العقلية فنحو قوله تعالى واسأل القرية اذ لو لم يقدر اهل القرية لم يصح
عقلا واما الصحة الشرعية فمثل قول القائل اعتق عبدك عني على الف لاستدعائه تقدير الملك
وتقدمه فكانه قال اعتقه عني مملكا لي على الف لتوقف العتق عليه لان العتق كما علمت بدون الملك
لا يصح شرعا وان لم يتوقف ذلك على المقصود واقترن الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم بوصف هو
الذي عبر عنه ابن الحاجب بغيره بحكم لو لم يكن ذلك الوصف لتعليله لكان اقتران المقصود به بعيدا
فتنبيه وايماء مثل قصة الاعرابي فانه اقترن الامر بالاعتاق بالوقاع الذي لو لم يكن هو علة
لوجوب الاعتاق لكان بعيدا وغيرها كما مر في باب القياس بتقسيم مفصله والظهر في تعليله المقصود
وان لم يقصد فدلالة اشارة وذلك مثل قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين قيل وما
نقصان دينهن قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي والشطر النصف وليس المقصود بيان بل دل
عليه من ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر لكن ذلك يلزم من حيث ان الرسول قصد به
المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلوة
وهو زمان الحيض اكثر من ذلك او زمان الصلوة وهو زمان الطهر اقل من ذلك لذكره وكذلك
من هذا القسم قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى وفصاله في عامين فانه علم
منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الايتين بل المقصود في الاولى بيان حق
الوالدة وما تقاسيه من التعب في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال ولكن لزم
منه ذلك كما ترى وكذلك منه قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الاية فعلم
ويفهم منه جواز الاصباح جنبا وعدم افساده للصوم لان الليلة اسم للمجموع فيجوز الجماع
في اخر جزء منها ويلزم الاصباح جنبا وان كان ذلك بلا شك لم يقصد بالآية ومسئلة ان

لان سؤال القرية لا يعقل

الى قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ان حل المباشرة الى الفجر يقتضي
ذلك فهذه اقسام المنطوق **مسئلة واما المفهوم** فهو نوعان مفهوم
موافقة ومفهوم مخالفة لان الحكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا واثباتا او لا فالاول
مفهوم الموافقة وهو كون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمذكور وهذا هو الذي يسمى فحوى
الخطاب ولحن الخطاب اي معناه قال الله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول واللحن قد يطلق على الفطنة
وعلى الخروج عن الصواب مثاله تحريم الضرب المفهوم من قوله تعالى فلا تقل لهما اف واشهرها اذ تعليل
حال التأفيف المنطوق به حال الضرب المفهوم منه الاتفاق في الحكم وهو اثبات الحرمة فيهما
ونحو الجزاء ما فوق المثقال المفهوم من قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة
شرا يره المذكور مثقال الذرة والمسكوت عنه ما فوقه والحكم متحد وهو الجزاء بها اذ الرؤية
كناية عنه ونحو تأدية ما دون القنطار المفهوم من قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار
يؤده اليك وعدم تأدية ما فوق الدينار من قوله ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك ونحو ذلك
واعلم ان مفهوم الموافقة قسمة بالاعلى مناسبة لترتب الحكم عليه على الاكثر مناسبة لترتيب
ذلك الحكم عليه فالتأفيف اقل مناسبة بالتحريم من الضرب والذرة اقل مناسبة بالجزاء مما فوقها
والقنطار اقل مناسبة لتأديته مما دونه والدينار اقل مناسبة بعدم التأدية مما فوقه فكون
المسكوت عنه اكثر مناسبة كان الحكم به اولى منه في المذكور وانما نعرف كونه اولى في المسكوت
بمعرفة المعنى المناسب المقصود من الحكم كالاكرام في منع التأفيف وعدم تضييع الاحسان في الا
ساءة في الجزاء والامانة في اداء القنطار وعدمها في عدم اداء الدينار وانه اشد مناسبة في المسكو
عنه منه في المذكور ويبنى هذا الكلام على انه لا عبرة في مفهوم الموافقة بالمساواة وهذا خلاف
ما قرره المصنف وقد علمت ان التعدية انما تكون بامر مناسب ومن ثم قال الحنفية انما هو قياس جلي كما
مر واعلم ان مفهوم الموافقة يوجد به في القطعي والظني وذلك لانه قد يكون قطعيا وهو اذا
كان التعليل بالمعنى وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين كالامثلة المذكورة وقد يكون ظنيا كما
اذا كان احدهما ظنيا كقول الشافعي اذا كان القتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد اولى واذا كان اليمين غير
الغموس يوجب الكفارة فالغموس اولى وانما قلنا انه ظني لجواز ان لا يكون المعنى ثم الزجر الذي هو
اشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافي للمقصر وربما لا يقبلهما العمد والغموس لقطعهما
مسئلة الثاني من نوعي المفهوم وهو مفهوم المخالفة هو ان يكون المسكوت عنه مخالفا
للمنطوق به في الحكم اثباتا ونفيا ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام الاول مفهوم الصفة مثل
في الغنم السائمة زكاة يفهم منه ان ليس في المعلوفة زكاة والثاني مفهوم الشرط مثل وان كن اولات حمل

فانفقوا عليهن يفهم منه انهن ان لم يكن اولات حمل فلا نفقة عليهن والثالث مفهوم الغاية
نحو فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره مفهومه انها اذا نكحت [illegible] غيره تحل والرابع مفهوم العدد
الخاص نحو فاجلدوهم ثمانين جلدة يفهم ان الزائد على الثمانين غير واجب ومن مفهوم المخالفة مفهوم
الاستثناء نحو لا اله الا الله المفهوم ان الله اله واما نفي الالهية عن غيره فمنطوق ومفهوم انما نحو
انما الصدقات للفقراء ومفهومه انه ليس من الصدقات لغير من ذكر وقيل بل هو منطوق وكذا مثل
ما والا ومفهوم الحصر وهو تقديم الوصف على الموصوف الخاص وجعله مبتدأ والموصوف خبرا نحو العالم
زيد واما مفهوم اللقب فهو مرتبة اضعف المفاهيم ولم يثبته الا الدقاق واعلم ان مفهوم المخالفة
باقسامه شروطه الا يخرج مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب
في الحجور ومن شانهن ذلك فقيد به لذلك لا لان حكم اللاتي ليست في الحجور خلافه ومثل قوله تعالى وان
خفتم الا تقسطوا في اليتامى الآية وذلك ان نكاح من طاب مثنى وثلاث ورباع غالبا انما يكون عند
خوف عدم القسط والعدل في اليتامى بعدم توفير حقوقهن والقيام بها ولا يفهم منه ان
عند عدم الخوف لا يجوز ان ينكح ما طاب منهن مثنى وثلاث ورباع ومثل قوله ص ايما امرأة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل وان لا يكون لسؤال عن سائل عن المذكور ولا حادثة خاصة
بالمذكور مثل ان يسأل هل في الغنم السائمة زكاة فيقول في الغنم السائمة زكاة او يكون الغرض بيان
ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة وان لا يكون لتقرير جهالة بحكم المسكوت عنه من المتكلم والا فربما
ترك التعرض له لعدم العلم بحاله او خوف يمنعه عن ذكر حال المسكوت عنه او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه
بالذكر فان وجه الدلالة في مفهوم المخالفة ان للصفة فائدة وليست الا اختصاص المذكور بالحكم اذ
غيره منتف فيدل الصفة على الاختصاص المذكور به فاذا ظهرت فائدة اخرى بطل وجه دلالة الصفة
على الاختصاص **مسئلة** هاهنا تقسيم اخر للمفرد وذلك ان الملفوظ به الذي يطلق عليه اللفظ
وهو الصوت الذي يعتمد على مقاطع الحروف اما مفيد وهو ما وضع بازاء امر بمنزلة شايع في متعدد
تحقيقا او تقديرا وقلنا ما وضع لخروج المهمل عن الاعتبار وقلنا بازاء امر والمراد ان ذلك اللفظ
وضع اسما لمعنى معين بدون التسمية به مع المعين وجودا او عدما ليخرج الاعلام المخصوصة اذ لم توضع
بازاء معنى انما هي علامات لهم لتمييز المشتبهات بعضها من بعض على ما سيجي واما علم الجنس كاسامة
وثعالة فانه من افراد المجرد وقلنا بمنزلة لان المقصود من الوضع غالبا التفاهم وتمييز بعض المعاني
من بعض ليخرج نحو شي اذ لا يفيد معنى معينا يميزه عن غيره وقلنا شايع في متعدد تحقيقا او
تقديرا ليصل القسمين المفيد لانه قد يكون محقق الشيوع كرجل وامرأة لتحقق المعنى في افراد [illegible] وقد
الشيوع كالشمس والقمر فانه لو فرض تعدد في معنى كل منهما لكان ذلك اللفظ صالحا فيهما وقد يشترك

على هذا اما اولا فان المجاز من افراد المفيد ولا يشمله الحد لعدم الوضع فيه على راي الاكثر وهو
مختار المصنف ولا يكون جامعا واما ثانيا فلزوم خروج علم الماهية ايضا لعدم الشيوع فيه على ما
يذكر في كتب النحو نحو اسامة وثعالة والوالان فاسم اسامة مثلا وضعه لا بالنظر الى شخص معين وذلك
الشخص لا يسع ان يوجد منه امثال يوضع على السباع في حمليها كعمرو واسد حتى يكون شايعا بل بالنظر
الى ماهية الاسد المعقولة من حيث هي مع قطع النظر عن افرادها ولا يمكن ان يوجد خارج الذهن
ولا ان تتعدد ولهذا كان علم الماهية ممتنعا عن الصرف دون اسم الجنس وانما قيل لكل فرد مثلا اسامة
لوجود المعنى المفرد الكلي في الاستعمال لان الوضع بالنظر الى الاستعمال فانه لم يوضع بازاء امر على حدة
الشيوع كاسم الجنس وذلك يظهر للمتامل واما ثالثا فان العلم المخصوص يخرج من قيد الشيوع فلو قيل
ما وضع لشايع الى اخره ليسلم من الحشو المفسد او غير مفيد لكنه جار مجرى المفيد وهو ما وضع
بازاء امر لا يحصر بذات دون اخرى كلفظ شيء قال العلم وكذا ذات ايضا وقد يقال اما اذا اردت بالذات حتى يكون شيء
لا يختص بذات دون ذات فهو ما يشمل الجواهر والمعاني كما يقال في علم الكلام فذلك تعقل عن معناه
اللغوي وانت تصدق بعض فانها الترادف ثم انه احق من المحدود فان شيئا اخص من ذات بهذا
المعنى لانه دون اثبات المعاني حتى يكون ذواتا كما يقال في علم الكلام خرط القتاد على ان الشيء يطلق
على الصفة لما سيعرفه عند تحقيقه او اردت ما يقابل المعاني والصفات فالمعلوم انها من افراد
الشيء ايضا في اللغة لان الشيء فيها ما يصح العلم به والخبر عنه فكيف لا يعم المعاني والصفات وايضا
الترادف اللهم الا ان يكون الذات في اللغة كالشيء يطلق على ما يصح العلم به والخبر عنه كما كان
قالوا وانما كان هذا غير مفيد لانه لا يفيد معنى عن غيره لشموله جميع المسميات في كان جاريا مجراه
لانه يفيد ماهية متعقلة في الذهن هو كونه معلوما ولهذا عده بعضهم من المفيد وهو القوي
او هو غير متعدد كالاعلام او لم يوضع لمعنى في المسمى بل وضع علامة له فقط
للمعرفة من الاستعمال واعلم ان هذا التقسيم انما هو للقول وهو الموضوع ولهذا جيء بعد الوضع
فيه لا لمطلق اللفظ الذي يشمل المهمل فكان ينبغي التنبيه على ذلك او جعل المقسم القول ولعمري ان الا
شتغال هاهنا بمثل هذا قليل الجدوى وان الاعتناء والاهتمام بغيره هو الاهم والاولى **مسئلة**
قد عرفت ان المجاز انما يصار اليه عن الحقيقة بالقرينة فلنذكر ماهيتها اذ لا يتعلق بذكرها كثير الغرض مهما
لم ترتسم ماهيتها في الذهن وذلك انما يكون بالحد فنقول القرينة في اللغة هو ما يناط به الحبل
لامساك الحيوان من رابط الخيل والجمال والبغال يسمى قرائن فيقال الا انه يلزم من ذلك ان يكون الدابة
قرينة وان لم يربط اليها حيوان اذ انيط بها الحبل لقصد الامساك ولسر ذلك الا الظاهر انها
لا يكون قرينة الا بعد ربط الحيوان اليها ومرجع ذلك النقل الى اهل اللغة وفي العرف ما يصرف اللفظ
عن ظاهره او يقصره على بعض ما صح له كتخصيص العموم وتعيين المشترك وقد يقدح في ذلك بان

ما يعين احد معاني المشترك فقد اخل لان المشترك لا ظاهر له فيصرف عنه ولا عموم له في معانيه الا
عند الشافعي فيقصر على بعض ولا يكون جامعا الا على مذهبه بحسب ذلك فان او يقصر الى اخره حسو
على كل حال لان ذلك صرف عن الظاهر و اعلم ان القرينة قد تكون لفظية اما متصلة كالاستثنا
ونحو من المخصصات المتصلة او منفصلة كالمخصص اللفظي على ما مر تفصيله في المخصصات المنفصلة
ولو قيل كالمخصص المنفصل لكان اوقع فانه هو القرينة وذلك واضح و قد تكون معنوية وهي ايضا اما ان
تكون عقلية ضرورية مثل كما في قوله تعالى واسال القرية فانه يعلم بضرورة العقل ان المسئول اهلها
لا هي او كسبية كما في قوله تعالى خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير فان العقل قاض بخروج البارئ عنه
لاستحالة كونه مخلوقا ومقدورا وانما يعرف ذلك عنه عند تجشم الاكتساب و اما ان تكون شرعية كالعقل
والعرف والعادة والاجماع حسب ورود مخصصه او ناسخه على ما مر **مسئلة** واذا تقرر لك
انقسام اللفظ الى ما تقدم من تقسيماته المتعددة وما يتصل بذلك فاعلم ان الاستدلال بالادلة السمعية
شروطا اما شروط الاخذ بالقران والسنة والمراد بها هاهنا بعض مدلولها وهو القول دون الفعل
والتقرير بقرينة ذكرهما اخرا فمنها العلم بنفي اخفائه ما امر بتبليغه وكتمانه كما مر بامانته والامن الموجود
فيهما لتحريم اشيا او نحوه اخفاه عنا فلم يبلغ الينا قال بعضهم والكتمان هو اما بان يخفي من الكلام
ما هو ناسخ او مخصص متصل او منفصل او بان يحذف كلاما مستقلا لا تعلق له بغيره و منها ان يعلم نفي
خطابه بالمهمل في هو ما لا يفيد شيئا ولا يفهم منه معنى وان كان بعضهم قد صار الى ذلك للوقوف على
قوله وما يعلم تاويله الا الله ويجعل والراسخون في العلم مستانفا والظاهر خلافه وان الوقف على والراسخون
في العلم وذلك لان الخطاب بما لا يفهم بعيد لا يقال يلزم تخصيص الحال هو يقولون بالمعطوف والاصل
اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات لانا نقول مخالفة الظاهر اهون من الخطاب
بما لا يفيد اصلا و كذا لا بد مما يعلم نفي المغرفيهما والامن من الظاهر وهو اما بالمجاز شرط
او نحوه واما بان يراد المجاز او احد معاني المشترك ولا يقام عليه قرينة وقد يقال انه قد دخل
الشرط الاول والتكرير مما ينبغي الا يتحمل عليه ويقول م اما شرط الاخذ بالفعل والاسوة لا بد في
حقنا فهو ان يعرف المستدل عدم الاختصاص به صلى الله عليه وسلم كما مر و اما شروط الاخذ بالتقرير منه صلى
احدا على فعل فهو ان يثبت له الا يكون المقرر كافرا والا يكون الفاعل غائبا عنه بحيث لا يعلم
صدور الفعل عنه و ان لا يكون قد انكره عنه كرارا لا اتكال على انكار الغير لان ذلك يعري
لا انكار فكانه قد انكر بالمقال ولا يكون ذلك الفعل حسد حاضرا و اما شروط الاخذ بالاجماع فهو
معرفة كيفية من كونه قولا او فعلا او تركا او سكوتا والقائل او الفاعل عنهم او قال بعضهم وفعل
بعضهم وسكت ونحو ذلك مما مر وتواتره حيث يحتج به على قطع والاكتفاء بالقبول كالتواتر
على الخلاف في ذلك و اما شرط الاخذ بالقياس فهو معرفة شروط اركانه الاربعة على ما تقدم واما
شرط الاخذ بالاجتهاد وهو الذي لا اصل له معين يقاس عليه فهو الا يصادم نصا او قياسا و
اما شرط الاخذ بالحظر والاباحة فهو الاخذ بالحاظر او الاباحة في الشرع حتى يقضي فيها بالعقل حسبما

فائدة في كيفية الاستدلال بهذه الادلة عند اجتماع شرائطها ذكرها بعض اصحابنا عقيب الفراغ من
شروط الاستدلال بما ذكر قال اعلم ان اول ما يقدم بنظر المجتهد في الطرق المذكورة قضية العقل
فان كانت له في الحكم قضية .. طلبه حكم بذلك والا لم يلتفت الى غيره اذ الشرع لا يرد بخلاف ما هو مقتضى العقل
قضية مبتوتة وان كانت قضية العقل مشروطة وكانت المسألة قطعية اشتغل الى الطرق الشرعية
القطعية وتتبعها فان عثر على ما يدفع ذلك عمل عليه ولم يعرج على الحكم الاصلي لوجود الناقل وان لم يجد
المغير رجع الى قضية العقل وان كانت المسألة ظنية اشتغل ايضا الى طرق الشرع القطعية والظنية
واتبعها واحدة واحدة الاقوى فالاقوى حتى يأتي عليها اجمع فان وجد شيئا من المغيرات عمل عليه وان لم
يجد ذلك رجع الى قضية العقل لزمه البقاء عليها وكان ذلك حكم الحادثة انتهى واعلم انه كان للاصحاب
في هذه المسألة مدونة فان قائليها مكشوفة الباع في ابواب الفن مفتوحة وممنوحة فلم تشتمل على
معنى جديد ولا على تحصيل لما تشتت جامع مفيد **مسألة** قال اصحابنا العلة لغة ما يتغير به المحل
مع الحروف واصطلاحا ما نيط به الحكم بطريقة النقل تحقيقا او تقديرا او معنى ما نيط به الحكم شرعية
الحكم لاجله فهي مقترنة به ملازمة له والمراد بالنقل اما نقل الشرع اذ كلامنا في العلل الشرعية فان
كون الربا مثلا علة للتحليل انما عرف بالشرع وخرج الذي ناط الحكم بالعقل كتعليل قبح الظلم بكونه ظلما
واما نقل الحكم من الاصل الى الفرع لاجلها وبالتحقيق كونها منصوصا او مجمعا على الاول من تفسيري النقل
او كونها متعدية على الثاني منهما وبالتقدير اما كونها معتبرها فقط لانه يجوز ان ينص او يجمع على كونها علة
على جهة التعدي واما كونها قاصرة على معنى انه لو كان لها فرع لتعدت اليه والسبب لغة ما يتوصل به
الى غيره حبلا كان او سبيلا او مرقاة ويطلق في العرف على العلامة المعرفة كالدلوك ورؤية الهلال
للصلاة والصوم وعلى العلة عند تخلف شرطها كالنصاب قبل الحول والحول في وجوب الزكاة
وبابه الزكاة وعلى العلة بالترادف كتسمية الاسكار سببا والفرق بين العلة والسبب الشرعيين
اذ لا ذكر هما على بين موضع اخر من وجوه احدها انما يضاف الحكم حيث ما اضيف وابالمحل الاسكار
والتحريم احد وكذا الزنا والجلد والقتل والقصاص ونحو ذلك ولا يلزم مثل ذلك في السبب فان دلوك
الشمس وبدو الهلال سببان لوجوب الصلاة والصوم ومحل الوجوب المكلف وبدو الهلال منفصل عنه
وكذا الدلوك في الارض لانه ميلان الظل والثاني انها لا ... انه يتكرر كالربا والسرقة او يوجبان الجلد
والقطع من غير تكرر فهي بخلافه اذ قد يجب تكرر السبب كوقت الصلاة ومثل ذلك الامام ... بالاقرار
بالربا قال فلا بد ان يكرر من اربعا وقد يشابه في كل من المثالين اما الاول فان كل وقت سبب مستقل
لوجوب الصلاة فيه فسبب له فقط ولا يتكرر واما الثاني فلان السبب مجموع الاربع اقرارات
فكل فرد منها جزء من السبب لا سبب فلا تأتي التكرار والثالث انها لا يشترك فيها الا وسيشترك في الحكم
لكن هذا الوجه لا يأتي عند من جوز تعلق الحكم على العلة بل عند من منع تخصيصها وهذا خلاف
السبب فانه قد يكون سببا وان تعلق عنه المسبب كاوقات الصلاة اذ هي اسباب لوجوبها
وان سقط كما في حق الحائض والنفساء وقد يمنع كونها اوقاتا في حق الحائض ولا تعلق للمسبب عن سببه

والرابع

وهو علي

[illegible]

فلا يتبع الفرق بينهما بذلك والرابعة انها انما تكون مناسبة او شبيهة على ما ... اذ وقوعها
مجردة عن ذلك يكون مثل ذكره فلبوضي نادر بخلاف السبب فان زوال الشمس وغروبها وطلوع الفجر
اسباب وجوب هذه الصلوات مع انه لا مناسبة لها في ذلك وان ناسب البادر من الاحوال كحفر
البئر عدوانا مع التردية من غير ان كافر عدوانا فالعلة في وجوب الضمان لكنه علق الحكم بادني المناسبتين
وهو التردية فاذا قد علق بالاخر كما لو كان المتردي جاهلا **مسألة والشرط لغة العلامة**
ومنه فقد جاء اشراطها واصطلاحا ما وقف تأثير العلة او وجودها عليه كالاحصان فانه
شرط في تأثير الزنا في وجوب الرجم وكذا الحرز شرط في تأثير السرقة في وجوب القطع والعقل شرط في
تأثير الفاظ العقود في صحة البيع ونحوه وضرب هذه اصحابنا مثلا لما وقف وجودها عليه ولا يخفى
ان الموقوف عليه فيها انما هو التأثير لا الوجود وتسمى الثاني وهو ما وقف وجودها عليه محل العلة
وشرطها قال علم وانما سمي محلها لانها لا وقف وجودها على حصوله اشبه محل العلة العقلية
الذي يقف صحة وجودها على وجوده وسمي شرطها لما وقف ثبوت تأثيرها عليه لانه اذا وقف
وجودها عليه فقد وقف تأثيرها ايضا عليه وقد يمنع كون محل العلة وشرطها انما هو الثاني فقط
بل يقال ذلك ايضا على الاول وهو شرط تأثيرها وعند ذكره بعضهم وكانه غير توهم ما بني عليه هنا من قوله في
الجوهرة واما المحل فهو شرط العلة بعينه والله اعلم وايضا فانه لا يسلم لزوم وقوف تأثيرها عليه
وقوف وجودها عليه واما الجواب اللازم بانه كان يوجب ان يسمى الاول شرطها بطريق الاولى لتوقف
تأثيرها عليه لا شيء ماهذا التحكم واعلم ان حد الشرط هذا غير جامع اذ قد يكون الشرط لغير العلة
كالوضوء شرط للبيع ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه لكان جامعا ولكن المراد حد شرطها الشرعي اذ لا يقبل
شرط العلة اللهم الا ان يقال ذكر العلة في الحد مشعر بارادة الخصوص ويقسم الشرط الى عقلي وشرعي
ولغوي اما العقلي فكالحيوة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بان العلم لا يوجد الا بالحيوة واما الشرعي
فكالطهارة للصلوة فان الشرع هو الذي يحكم بذلك واما اللغوي فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا
انت طالق ان دخلت الدار فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو
الشرط والامر المعلق به هو الجزاء والفرق بينها وبينه من وجوه منها انه لا ما ترتب حصوله
على حصول الشرط يترتب وجوده على وجود العلة ايضا كالرجم فانه مترتب على الاحصان الذي هو
شرط فيه وعلى الزنا الذي هو علة فيه ولا عكس فليس كلما ترتب حصوله على حصول العلة يترتب ايضا
على وجود الشرط بل قد يصح ان يترتب عليه الحكم مع فقدان الشرط كالجلد فانه مترتب على
العلة وهو الزنا مع فقدان الشرط وهو الاحصان وكالملك فانه يحصل في المبيع بيعا فاسدا فان يكون
فاقدا لبعض شروطه اذا انضم اليه القبض عند بعضهم كان يشترط وجه غير معلومه وقد يقال ما يترتب
يترتب الحكم عليهما مع فقدان الشرط هل يجب ان يكون شرطا وقد يسلم فانه يترتب على ... جميع
ما يترتب على العلة او يجب ان لا يكون شرطا في العلة ايضا كذلك لا يترتب عليها الحكم حيث لا يكون علة ثم
يعرف في ذلك و منها ان العلة يقارنه فانها ما عنده على الحكم مناسبة له كالقتل والزنا والرضا

فاما مناسبة القصاص والحد والقطع خلاف الشرط واما حصر بيان العلة فلا يكون مناسبة
وان الشرط قد يناسب كالاحصان في الرجم فلو قيل هنا مناسبة العلة غالبة ومناسبة الشرط نادرة كما ذكره (في ع)
بعضهم لكان اقرب والفرق بين الشرط والسبب من وجهين احدهما ان الشرط غالبا حالة يضاهي العلل
ونسبتها في مناسبة الحكم كالعقل والبلوغ والرضا فانها شروط في صحة البيع وهي كما ترى مناسبة
لذلك بخلاف السبب فعل ما يوجد فيه المناسبة وقد يقال اما اولا فان هذا النقض لا يقدح في ذلك
على انه لا يشترط في الشرط المناسبة واما ثانيا فان الامر معكوس لان السبب هو الذي هو اكثر مناسبة
للحكم من الشرط كما ذكر في القسطاس وثانيهما ان الشرط عين محل الحكم وذلك كالوضوء والاحصان
بخلاف السبب فانه لا يحصل محل الحكم كزوال الشمس ورؤية الهلال فانه حصر بيان في الاسباب ما يختص
كالاعتراف بالزنا والوقوع في القتل وهاهنا وجه ثالث يعرف به وهو انه قد يوجد المسبب دون سببه لو جاز
سبب آخر بخلاف الشرط فلا يوجد المشروط دونه

فصل

الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا ويقال
مجازا لاعتقاد الرجحان والترجيح في الاصطلاح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وهذا
ترجيح حاصل يحتاج اليه في استنباط الاحكام وهو لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما
دلالته عليه قطعية لما سبق ان لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعي وظني فتعين ان يكون لامارة
على اخرى ولا يحصل حكما مختصا بل لا بد من اقتران اخرى بها تقوى احدهما على معارضها فهذا
الاقتران هو سبب الترجيح وهو المسمى بالترجيح في اصطلاح القوم لا جرم عرفناه بانه اقتران الامارة
بما به تقوى على معارضها فيجب العمل بالاقوى من الامارتين وهو تقديمها عند حصول الترجيح للقطع عنهم
بايثار الارجح فانه فهم ايثاره من الصحابة وغيرهم وعلم قطعهم به بتكرر ذلك في الوقائع المختلفة التي لا
حاجة الى تعدادها لكونه معلوما قطعا لمن فتش عن مجاري اجتهادهم واعترض عليه بشهادة
اربعة مع شهادة اثنين اذا تعارضا فان الظن الحاصل بالاربعة اقوى من الحاصل بالاثنين فكان يجب
ان يقدم ولا يقدم واجيب بالتزام تقديم شهادة الاربعة عند التعارض لانه مختلف فيه وبالفرق
بين الشهادة والدليل وليس كل ما يرجح به الادلة يرجح به الشهادة لما سيعطف عليه من وجوه غير
مخصوص من الترجيح للادلة لا يرجح بها الشهادة وقيل وجه الفرق ان المقصود من الشهادة فصل
الخصومات وضبط باب معين واعتبار الكثرة فيها يفضي الى نقض الغرض وتطويل الخصومات
بخلاف الامارة فان المقصود منها الظن بالاحكام وكلما كان الظن اقوى كان بالاعتبار اولى ثم
عرض من الى انحصار صيغه

مسئلة الدليلان اما قطعيان او احدهما قطعي والآخر ظني
او هما ظنيان ولا تعارض في قطعيين لاستلزام ذلك كما علمت اجتماع النقيضين ان عمل بهما معا
او ارتفاع النقيضين ان اهملا معا او التحكم ان عمل باحدهما دون الآخر ولا بين قطعي وظني لانتفاء
الظن بالقطع بالنقيض واما الظنيان فيتعارضان ويحتاج الى الترجيح فلا ترجيح الا بين ظنيين
اما نقليين كنصين او عقليين كقياسين او نقلي وعقلي كنص وقياس اما القسم الاول وهو النقلي مع النقلي

ترجيحه يقع اما من جهة سنده وهو طريق ثبوته او في متنه وهو باعتبار مرتبة
دلالته او في مدلوله وهو الحكم من الحرمة والاباحة او فيما يعم البعض امر خارج فهذه اربعة اصناف
اما الصنف الاول وهو في الترجيح بحسب السند فوجوهه المذكورة في مختصر المنتهى سبعة [illegible]
كان في بعضها خلاف كما يرد فقد تقدم على ما قد علمت وهي تقع في الراوي وفي الرواية وفي المروي والمروي
عنه فهذه اربعة فصول الفصل الاول في ترجيح السند بحسب الراوي وهو يكون في نفسه وفي
تزكيته فاما في نفسه ففيه اثنا عشر وجها الاول كثرة الرواة بان يكون رواة
احدهما اكثر عددا من رواة الآخر فما رواه الاكثر يكون مقدما لقوة الظن لان العدد الاكثر
ابعد عن الخطأ من العدد الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى
التواتر المفيد لليقين وخالف في ذلك الكرخي قياسا على الشهادة والجواب انه ليس كل ما يرجح به الرواية
يرجح به الشهادة الثاني ان يكون احد الراويين راجحا على الآخر في وصف يغلب ظن الصدق كان
يزيد عليه في فطنته او ورعه او ثقته او علمه بالشرائع والاحكام او ضبطه او نحو ذلك
كان يكون ذا فضل في علم العربية دون الآخر وقد عرفت ان هذه الاوصاف ترجع الى شيء
واحد فلا معنى لعدها وجوها متغايرة الثالث ان يكون احدهما اشهر بشيء من هذه الاوصاف
الصفات الست وان لم تعلم رجحانه فيها فان كونه اشهر يكون في الغالب لرجحانه الرابع
ان يكون احدهما يعتمد في الرواية على حفظ لا اشتباه فيه دون الآخر كاعتماده على حفظه
للحديث لا على نسخته وعلى ذكر سماعه من الشيخ لا على خط نفسه فان الاشتباه في النسخة
والخط محتمل دون الحفظ والذكر الخامس ان يكون احدهما عمل بروايته نفسه
فيرجح روايته ويقدم بموافقة عمله على رواية الآخر الذي لم يعمل او لم يعلم انه
عمل السادس وهو في المرسلين كون احدهم عرف انه لا يرسل الا عن عدل
فيقدم روايته على من يحتمل فيه السابع ان يكون احدهما مباشرا للقصة فيرجح
روايته ويقدم لكونه المباشر كرواية ابي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه صلى الله عليه وسلم
نكح ميمونة وهو حلال وكان ابو رافع هو السفير بينهما عام قضاء عمرة الحديبية
على رواية ابن عباس انه نكحها وهو حرام وذلك لان المباشر اعرف بالحال
الثامن ان يكون احدهما صاحب الواقعة دون الآخر فيرجح روايته ويقدم كرواية
صاحب القصة كقول ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان فهذا
قدم على رواية ابن عباس التاسع ان يكون احدهما مشافها دون الآخر
ويقدم روايته ويرجح بكونه مشافها كرواية القاسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة
ان بريرة اعتقت وكان زوجها عبدا وهو الاسود بن يزيد النخعي انه
حر ان عتقت لانها عمة القاسم وقد سمع منها مشافهة على الاسود
فانه سمع من وراء حجاب العاشر ان يكون عند سماعه اقرب الى الرسول صلى الله عليه وسلم

[illegible]

فيرجح روايته على رواية الآخر و يقدم لكونه اقرب مكانا كرواية ابن عمر انه افرد رسول الله
التلبية على رواية انس وابن عباس انه قرن وعلى رواية سعد بن ابي وقاص انه تمتع لانه
وذلك لانه روي ان ابن عمر كان تحت جران ناقته صلى الله عليه وسلم حين لبى فالظاهر انه اعرف الحادي عشر
ان يكون من اكابر الصحابة فيقدم روايته ويرجح بكونه من اكابر الصحابة على اصاغرهم
وذلك لقربه الى الرسول صلى الله عليه وسلم غالبا فيكون اعرف بحاله ولانه اشد تصونا وصونا لمنصبه او متقدم
الاسلام على الآخر او مشهور النسب والآخر غير مشهور النسب او غير مخالط لمتلبس
مضعف روايته والآخر مخالط وملتبس فان التلقيه ايضا يقتضي تقديم الاسلام ومشهور النسب
وغير المخالط لمن هو ضعيف الرواية اهتماما بالتصون والتحرز وحفظ الجاه اكثر وصرح
كلام الآمدي وشارح المنهج غير العضد ان المراد التباس اسمه باسم من هو ضعيف في الرواية
فان الذي لا يلتبس اسمه اولى لانه اغلب على الظن الا انا جرينا على ما اختاره عضد الدين وانما
جعلنا الاربعة وجها واحدا ميلا الى الاختصار وتقليل الاقسام ولا يشترط كالهاشمي بكثرة القلة
الثاني عشر ان يكون قد تحمل الرواية بالغا والآخر صبيا فيقدم روايته و يرجح بتحمله بالغا
لخروجه عن الخلاف فيكون الظن به اقوى و اما ترجيح الراوي بحسب تزكيته فوجوه ايضا
واهمها ما يعود الى المزكي وذلك يكون اما بكون المزكين اكثر او اعدل منهم او افقه منهم فمتى كان
مزكي احد الرواة اكثر او اعدل او ... بان لا يكون مساهلا في رعاية ذلك في التزكية فان
حديث ذلك الراوي ارجح من حديث الآخر و منها ما يعود الى كيفية التزكية فيقدم التزكية
بصريح المقال كان يقول المزكي انه عدل على التزكية بالحكم بشهادته كان يقول ... وقد حكم
بشهادته وانما كان يرجح الخبر المرجح على الحكم لان التزكية في الحكم انما حصل
ضمنا وليس الصريح كما حصل ضمنا و يرجح الحكم على العمل فيقدم التزكية بالحكم
بشهادته على التزكية بالعمل بروايته وذلك لانه يحتاط في الشهادة اكثر ولهذا قبلت
رواية الواحد والمراة دون شهادتهما

الفصل الثاني في الترجيح

بالرواية وهي وجوه الاول ان يثبت التواتر في احد الخبرين دون الآخر وهذا
محل خلاف فقد قيل انه يرجح و يقدم الخبر المتواتر على الآخر المسند الذي
لم يثبت تواتره ... وهذا فيه ضعف لان المتواتر قطعي والظني ينتفي معه
ولا تعارض بينهما ولا ترجيح فضعفه واضح وقد ... على كلامه هذا
بان المتواتر انما يكون قطعيا اذا لم يكن دلالته ظنية وحينئذ لا تعارضه الظني
لما ذكر وما ذكره لعله انما قصد ما كان من المتواتر دلالته ظنية ولا
يوجه ذلك القدح و الثاني ان يثبت احدهما بالاسناد والآخر بالارسال فيقدم
المسند على المرسل وهذا ذكره بعضهم والاصح الاستواء وقد تقدم انتفاء
القول على ذلك في موضعه و الثالث ان يكون احدهما مرسل التابعي والآخر مرسل غيره

فيقدم مرسل

فيقدم مرسل التابعي على مرسل غيره والسبب فيه ظاهر يعرف مما سبق و الرابع ان يكون
اعلى اسنادا من الآخر اي اقل مراتب رواته فيقدم الاعلى اسنادا و الخامس المسند المعنعن
الى الصحابة فانه يقدم على المسند الى كتاب معروف من كتب المحدثين و على الخبر المشهور وهو ما
ثبت بطريق الشهرة عن مسند الى كتاب اذ الاسناد والعنعنة يفيد الظن اكثر مما يفيده
الشهرة والاستفاضة فرب كلام اشتهر بكونه حديثا وليس به و السادس ان يكون مسندا الى
كتاب معروف والآخر مشهور عن مسند الى كتاب فيقدم ما نسبه الى الكتاب على المشهور لما ذكرنا
و السابع ان يكون مسندا الى كتاب مشهود عرف بالصحة مثل البخاري و مسلم فيقدمان على
غيرهما مما لم يعرف بالصحة كسنن ابي داود و الثامن ان يقع الاتفاق على اسناد احدهما ويختلف
في اسناد الآخر فيقدم المسند باتفاق عند من رجحه على المرسل في المختلف فيه اهو مسند ام مرسل
و التاسع ان يكون روايته بقراءة الشيخ عليه والآخر بقراءته على الشيخ او غيره من الطرق
لان الاول ابعد عن الغفلة والذهول وقال ح واصحابه ان الثاني اقوى من الاول لان عناية
الطالب بمطلوبه اشد من عناية شيخه بمطلوبه و العاشر ان يكون احدهما غير مختلف في
رفعه الى الرسول والآخر مختلف في رفعه الى الرسول في كونه موقوفا على الراوي فيقدم بكونه
غير مختلف في رفعه لانه اغلب على الظن مما اختلف فيه

الفصل الثالث في الترجيح

بحسب المروي و هو من وجوه الاول ان يكون احدهما روي بالسماع من الرسول صلى الله عليه وسلم فيرجح
على محتمل لان يكون قد سمع منه او لم يسمع كما لو قال سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وللآخر قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم و الثاني ان يكون جرى بحضوره وسكت عنه والآخر جرى بغيبته فسمع
وسكت عنه فيقدم ما اثبت سكوته مع الحضور على ما اثبت سكوته مع الغيبة لان
الاول اغلب على الظن و الثالث ان يكون قد ورد فيه صيغة من النبي والآخر فهم منه ذلك المعنى
فرواه الراوي بعبارة نفسه فانه يقدم ما ثبت بورود صيغته فيه على ما فهم لقوة دلالة
الصيغة وضعف دلالة غيرها وقد اندرج فيما فهم ما اذا كان الآخر قد فهم معنى من فعل النبي
فرواه وما اذا قال امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا او نهى عن كذا دون ان يروي صيغة الامر والنهي الصادر
عنه صلى الله عليه وسلم و الرابع و غيره ما روي بالآحاد وهو ان يكون مما ورد فيما لا تعم به البلوى فيقدم
على الآخر مما تعم فيه البلوى للخلاف في قبول الآحاد في مثله فان قيل معلوم ان جميع وجوه
الترجيح انما يكون فيما هو من قبيل الآحاد اذ لا تعارض بين المتواترين وليس سوا ... كما قد تقدم
قلت قد يكون المتواتر ظني الدلالة فيقع فيه التعارض كما ذكرنا

الفصل الرابع

في الترجيح بحسب المروي عنه وهو انما يكون بما لم يثبت انكاره لروايته على الآخر الذي
ثبت انكاره لروايته فيقدم ذلك لان الظن الحاصل به اقوى وهذا يحتمل وجهين احدهما
انكار الراوي لحديثه وثانيهما انكار الثقات لروايته وقد يرجح في الاول ما ذكره بعضهم وهو
ان الحديث الذي لم ينكر في روايته الاصل الفرع يرجح على ما انكره وكذا الخبر الذي انكر الاصل
رواية الفرع عنه انكار نسيان و توقف يرجح على ما انكره انكار تكذيب وجحود وذلك لان في
كل من الصورتين قد انكر الراوي الخبر المروي

مسئلة

واما الصنف الثاني وهو الترجيح
بالمتن فهو يقع من وجوه الاول ان يكون مدلول احدهما نهيا والآخر امرا فالنهي يقدم على الآخر لان

لان اكثر النهي لدفع مفسدة واكثر الامر لجلب مصلحة واهتمام العقلاء لدفع المفسدة اشد لان
النهي للدوام دون الامر وذلك ان اكثرهن قال بالخروج عن العهدة في الامر بالفعل مرة واحدة
نازع في الذهن ولعله يحامل لفظ النهي اما بحسب ما يستعملان فيه من المعاني الحقيقية والمجازية على
ما ذكر في موضعه من ان الامر يستعمل في ستة عشر معنى والنهي في ثمانية واما بحسب الحقيقة
فلما ذكر الآمدي ان النهي متردد بين التحريم والكراهة والامر بين الوجوب والندب والاباحة على
بعض الائمة والثاني ان يكون مدلوله امرا ومدلول الاخر اباحة فيقدم الامر على الاباحة في الاصح
للاحتياط وقال الآمدي الامر وان كان يرجح على المبيح نظرا الى انه ان عمل به لا يضر مخالفة المبيح
ولا كذا العكس لاستواء طرفي المباح ويرجح جانب المأمور به الا ان المبيح يرجح على الامر من اوجه
الاول ان مدلول المبيح متحد ومدلول الامر متعدد كما سبق الثاني ان غايته ما يلزم من العمل بالمبيح تأويل
الامر بصرفه عن محمله الظاهر الى محمله البعيد والعمل بالامر يلزم منه تعطيل المبيح بالكلية والتأويل
اولى من التعطيل الثالث ان المبيح يمكن العمل بمقتضاه على تقدير مساواته للامر وعلى تقدير رجحانه
والعمل بمقتضى الامر متوقف على الرجحان وما يمكن العمل به على التقديرين اولى مما لم يمكن العمل به الا على تقدير
الرابع ان العمل بالمبيح بتقدير ان يكون الفعل مقصودا للمكلف لا يختل لكونه مقدورا له والعمل بالامر
يوجب الاخلال بمقصود الترك بتقدير كون الترك مقصودا اذ معنى امكان العمل بالمبيح على تقدير مساواته
للامر هو انهما اذا تساويا تساقطا وبقي كل من الفعل والترك على جوازه الاصلي قال سعد الدين ولا يخفى
ان هذا انما هو على تقدير الا يسبقه ايجاب او تحريم الثالث ان يكون مدلوله اباحة فانه يقدم الاباحة
على النهي اذ لا يعطيها وهو بحث ثم بحث قرينه يقدم النهي لانه قال فلما كان في ذلك الا بعد النهي فكذا لم يجب ان
يحمل ما مدلوله الاباحة على الحاجة والتساوي في ذلك اذ لا مانع ان يقال الحث كذا بعد التردد في الحكم
والاستمال اذا على جهة التأبيد والتأكيد للحكم الاصلي واعلم ان هذا الوجه هو على ما صححه في مختصر بعض
شراح المنهج وقد اعترض بانه يستلزم ترجيح النهي على النهي لترجيحه على الامر المرجح على الاباحة المرجحة
على النهي واجاب بانه ليس محالا عند اختلاف جهات الترجيح قال سعد الدين ولا يخفى ما فيه بل الصحيح
الذي عليه الشيخ والنهي مثله على الاباحة ومعناه ظاهر وهو انما دل على ترجيح الامر على الاباحة
وهو للاحتياط دل على ترجيح النهي عليهما والرابع ان يكون احدهما اقل احتمالا لغير المطلوب فيرجح
الاقل احتمالا على الاكثر كالمشترك بين ثلاثة معان على المشترك بين معنيين اذ احتماله لغير المطلوب
فيهما اكثر من احتمالي ذي المعاني لضعف دلالة ذي المعاني لمخالفه ذي المعنيين والخامس
ان يكون حقيقة والاخر مجازا فيقدم الحقيقة على المجاز والسادس ان يكونا مجازين الا ان احدهما
اقرب فانه يقدم المجاز الاقرب وقربه المقتضي لتعينه يكون اما لكثرته دون الاخر او قوته
بان يكون احد المجازين مثلا من باب اطلاق اسم الكل على الجزء والاخر بالعكس اذ الاول اقوى فان الكل
مستلزم للجزء بخلاف العكس كما لو قيل من سرق قطعت يده مع ان من سرق لم يقطع الا انامله او قرب
جهته من الحقيقة كنفي الصحة فانه اقرب الى سلب الذات من نفي الكمال في قوله لا صلاة الا
بفاتحة الكتاب او رجحان دليله من الامور التي ذكرت في معرفة المجاز لكونه ثبت بنص
الواضع او بصحة النفي والاخر بعدم الاطراد او بعدم صحة الاشتقاق او شهرة استعماله دون الاخر

بحرين لغوط وعليه الوضوء من بين ولا وضوء عليه فان لفظ الغائط اشهر والحدث من البراز
فيما يشبه من المجازين واخذ ما ذكره ما يرجح على جانبه الفائدة لها وهو نقل ما المراد بكون
المجاز اقرب انه اقرب الى الحقيقة من الاخر وغيره مسلم لاستوائهما في الصحة او الى القوة او الى الحقيقة
فكذا الحق ان القرب غير مقصور على احدهما اذ كل منهما ليس الا واحدا من الوجوه المقتضية للقرب او الى
الرجحان كان في قوة يرجح المجاز الراجح على المرجوح وتقديم الارجح معلوم من قبيل الاخبارية
قلنا هنا للتعريف بذلك بل بما يقتضي الرجحان ثم انه لا يظهر فرق بين الكثرة وشهرة الاستعمال في الذي
في المشهور والمجاز على المجاز بشهرة مصححه اي بقدم المجاز الذي مصححه وهو العلاقة مشهور فيه دون
الاخر او قوته اي قوة مصحح ذلك المجاز الاخر ومحل حقيقته والضمير عائد على المصحح لا على المجاز
كما يقتضيه سياق المتن قال سعد الدين والحاصل انه مهما كانت علاقة احد المجازين اشهر او اقوى او اظهر
من علاقة الاخر فهو اولى اسهل ولما يقتضي اليه النقل بالمعنى من اختلال المقصود وفواته بالكلية مع قوم
من ذلك واحتجوا بقوله بلفظه والسابع يقدم المجاز على المشترك في الاصح وقيل بالعكس وقد
مر الكلام على ذلك في مقدمة الكتاب قال القزويني وليس هذا من تعارض الادلة وانما هو من تعارض الدلالة الثامن
يقدم الاشهر مطلقا سواء كانت الشهرة في اللغة اي الشرع او في العرف على غيره والتاسع يقدم اللغوي
المستعمل شرعا في معناه اللغوي على اللفظ الشرعي وهو ما نقله الشارع عن معناه اللغوي لان العمل
بما هو من لسان الشرع من غير تغيير للوضع اللغوي اولى من العمل بما هو من لسانه مع تغيير الوضع
اللغوي وان في وجود اللفظ الشرعي المنقول وجوازا سمعا المخلاف بخلاف اللغوي المستعمل شرعا
في معناه اللغوي كالوضوء مثلا فانه في اللغة الغسل وقد استعمله الشرع فيه وقد استعمله ايضا
في معنا اخر وهو غسل ومسح مخصوصان فيرجح المعنى الاول على الثاني في قوله الوضوء مما مسته
النار وهذا خلاف المنفرد الشرعي وهو ما لم يستعمله الشارع في مدلوله اللغوي اصلا بل استعمله في غيره
اما فانه اذا اطلق الشارع ذلك اللفظ رجح معناه الشرعي على معناه اللغوي لان الغالب من استعمال
اللفظ في عرف الشرع لا في عرف غيره ولهذا قالوا انه تحريم مطلقه بتعيين الطلاق وان احتمل
تعليقها من العقد لان هذا اللفظ لم يستعمل في الشرع لهذا المعنى اللغوي العاشر يرجح ما يؤكد الدلالة
واذا كان دلالة احدهما مؤكدة فهي اولى من غير المؤكدة لكونها اقوى دلالة واغلب على الظن كما في قوله
نكاحها باطل باطل باطل مع قوله الايم احق بنفسها من وليها الحادي عشر يرجح في الاقتضاء
بضرورة الصدق على ضرورة وقوعه شرعا فاذا تعارض نصان يدلان بالاقتضاء واحدهما لضرورة
الصدق والاخر لضرورة وقوعه شرعا قدم الاول لان الصدق اهم من وقوعه شرعا مثاله
قوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه مع ما لو قال اذا اعتق لعبد دابة مملوك
اعتق عبدك عني على الف لو ملك للمعين فان مقتضى الاول ضرورة صدق الصادق وعدم لزوم البيع
لكونه مكرها ومقتضى الثاني لتوقف العتق على تقدير الملك هو لزوم البيع شرعا فيرجح الاول
على ما قلنا والثاني عشر يرجح في الايماء ما يفيد العلية او الحسن على غيره من اقسام الايماء فاذا تعارض

اثمان وقد عرفت ان الايماء اعم من ان الوصف المذكور كونه علة بحكم من الشارع لو لم يكن ذلك الوصف
بطين لتعليله لكان بعيدا من الشارع الاتيان بذلك للحكم واذا كان البعد الى حيث يلزم عبثا او حشو
كان ابعد مما اذا لزم كون ما بعد الفا غير علة او كون ما ترتب عليه الحكم غير علة له الى غير ذلك من
اقسام الايماء الثالث عشر اذا تعارض ما يدل بمفهوم الموافقة وما يدل بمفهوم المخالفة تقدم
مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة على الصحيح لان مفهوم الموافقة اقوى ولهذا لم يقع فيه
اختلاف بل الحق بالقطعيات وقيل بالعكس لان فائدته التاسيس وفائدة مفهوم الموافقة التاكيد
والتاسيس اصل والتاكيد فرع مثاله لا تعط الطعام مع ما لو قيل لا تقتلهما ما لم يعص ابتلك والرابع عشر
تقدم الاقتضاء على الاشارة وعلى الايماء وعلى المفهوم موافقة او مخالفة لان توقف الصدق والصحة
العقلية والشرعية ابعد من انتفاء قصد هذه الامور وهو ما يدل عليه بالاشارة وما يدل عليه
بالايماء وما يدل عليه بالمفهوم والخامس عشر تخصيص العام على تاويل الخاص في ما اذا رجح تخصيص العام
لكثرته بخلاف تاويل الخاص فانه قليل فلا يصار اليه والسادس عشر تقدم الخاص على العام لانه
اقوى دلالة على ما يتضمنه من دلالة العام عليه لاحتمال تخصيصه منه وكذلك تقدم الخاص ولو
من وجه على العام من كل وجه وامثره بانه عند ذهل هنا وعمل على اصله وفي مسئلة تعارض
الخاص لانه يعمل بالراجح منهما والاحدى الخاصيته بعزهما عند جهل التاريخ كما مر والسابع عشر
تقدم العام الذي لم يخصص على العام الذي قد خصص لتطرق الضعف اليه بالخلاف في حجيته
مثاله الصبي المرتد لا يقتل برديه مع ما لو قيل كل مرتد يقتل والثامن عشر التقييد كالتخصيص
فيقدم تقييد المطلق على تاويل المقيد وتقدم المقيد ولو من وجه على المطلق والمطلق الذي لم يخرج
منه بقيد على ما اخرج منه والتاسع عشر اذا تعارض صيغ العموم فانه يقدم العام الشرطي على
صيغة النكرة المنفية وغيرها كالجمع المحلى والمضاف ونحوهما لان الحكم في الشرط معلل يكون
ادعى الى القبول مثاله قوله صلى من بدل دينه فاقتلوه مع ما لو قيل لا تقتل مرتدا وتقدم الجمع
المحلى باللام وكذا من وما على الجنس المعرف باللام لكن استعماله في المعهود قصير دلالته على
العموم اضعف مثاله اقتلوا المشركين او من اشرك فاقتلوه مع ما لو قيل المشرك لا يقتل وكذا
ما خرج من السبيلين فهو حدث مع ما لو قيل الخارج من السبيلين ليس بحدث والعشرون
تقدم الاجماع الظني على النص الظني ووجهه ان النص يحتمل النسخ بخلاف الاجماع وكذا
اذا ظن تعارض اجماعين فيقدم المتقدم منهما على ما بعده كالصحابة على التابعين والتابعين على
من تبعهم وعلى هذا الترتيب لانهم اعلى رتبة واقرب الى الرسول صلى ولكن ذلك انما يكون متصورا
في الاجماع الظني دون القطعي اذ لا يلزم تعارض الاجماعين في نفس الامر وانه محال عادة **مسئلة**
واما الصنف الثالث وهو الترجيح بالمدلول فهو يقع من وجوه الاول ان يكون مدلول احدهما
حظرا والاخر اباحة فالحظر يقدم على الاباحة ووجهه ان ملابسة المحظور يوجب الاثم بخلاف

المباح فكان الاولى للاحتياط ولهذا لو اجتمع في العين الواحدة جهة حظر واباحة كالمتولد
من ما يؤكل ومن ما لا يؤكل قدم التحريم وقال صلى ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام وقال صلى
دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقيل بالعكس فيقدم الاباحة على الحظر لانه لو قدم الحظر كان
بمنزلة جعل المحرم متاخرا عن ورود المبيح ناسخا له فيكون المبيح المتقدم عليه في الورود ناسخا
للواضح وهو الجواز الاصلي بخلاف ما اذا قدر وروده بعد المحرم وذهب ابو هاشم وعيسى
بن ابان الى التساوي والتساقط وقال سعد الدين لم يذهب احد الى ترجيح الاباحة الا ان الامدي
قال يمكن ترجيح الاباحة والثاني تقدم الحظر على الندب لمثل ما تقدم في الاباحة والثالث تقدم
الحظر على الوجوب لان الحظر لدفع مفسدة والوجوب لتحصيل مصلحة ودفع المفاسد اهم
عند العقلاء والرابع تقدم الحظر على الكراهة لانه مقتضى الاحتياط ولتساويهما في طلب الترك
مع زيادة الحظر بالذم على الفعل ولان الحظر اذا لم يحصل المقصود منهما لا المرتبة من دفع المفسدة
اللازمة للفعل ولان في العمل بالكراهة تجويزا للفعل وفيه ابطال للتحريم بخلاف العكس والخامس
تقدم الوجوب على الندب لمثل ما تقدم في الرابع والسادس تقدم المثبت على النافي كحديث بلال
انه صلى دخل البيت وصلى وقال اسامة دخل ولم يصل وذلك لان غفلة الانسان عن
الفعل كثير فيحتمل ان يكون نسي النافي على الغفلة ولان المثبت يفيد زيادة علم ولان المثبت يفيد التاسيس
وهو اساس ما لم يكن باستصحاب النافي فانه لا يفيد الا التاكيد لان الاصل هو النفي وقيل انهما على
سواء من جهة ان الظاهر تاخر النافي في الورود والاول اكد كونه مقررا للاصل الذي هو النفي
بمنزلة تاكيد له وهو بعيد لكونه اتضاح الواضح واذا اعتبر متاخرا في الورود حتى يكون العمل
كان تاسيسا للعدم بعد الوجود والتاسيس خير من التاكيد وحينئذ يقع التعارض من جهتي
ترجيح المثبت والنافي فيتساويان والسابع تقدم الدارئ للحد على الموجب للحد لما في الدارئ
من اليسر ونفي الحرج الذي قد علم تشوف الشارع اليه قال تعالى يريد الله بكم اليسر وقال وما جعل
عليكم في الدين من حرج وذهب المتكلمون الى تقديم موجب الحد نظرا الى ان فائدة العمل بالموجب
التاسيس وبالدارئ التاكيد والثامن تقدم الموجب للطلاق والعتق على ما يوجب عدمهما
لموافقته النفي فهو مؤيد بالاصل لانه على وفق الدليل النافي لملك البضع وملك اليمين
والنافي لهما على خلافه وقد يعكس فيقدم النافي لهما لموافقته التاسيس بمعنى انه على وفق الدليل
المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المرجح على النافي لهما وهو الاصل والتاسع تقدم الحكم
التكليفي كالاقتضاء على الحكم الوضعي وهو ما لم يعرف به طلب انما هو جعل الشيء دليلا او سببا
او شرطا على ما مر في تفسير الحكم مثاله قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر فانه يدل على جواز الترخص للعاصي بسفره فيرجح على ما لو قيل العصيان بالسفر
سبب لعدم الترخص كما قال صلى لا ينال ما عند الله بسخطه وانما رجح التكليفي على الوضعي بالثواب

الذي حصله التكليفي وقد يعكس فيرجح الوضعي على التكليفي لان الوضعي من حيث انه يتوقف الى شرايط اقل اقرب الى المقصود الاصلي فكان اولى في ذلك ان التكليف موقوف على اهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل بخلاف الوضع فانه موقوف على الشارع فقط وان كان للمكلف ايضا مدخل في ذلك من حيث ان مصلحته منوطة به والعاشر يقدم الاخف على الاثقل لقوله عز وجل يريد الله بكم اليسر ما جعل عليكم في الدين من حرج ولقوله صلى الله عليه وسلم بعثت بالحنيفية السمحة ما لم يعارض في ذلك الرخص وعدم الرخص في القاضي يسقط وقد يعكس لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة ثوابك على قدر نصبك

مسئلة واما

الصنف الرابع وهو الترجيح بامر خارج عن سند الدليل وعن متنه وعن مدلوله فهو من اربعة عشر وجها لانه قد يكون اما لامران احدهما بدليل عين او الموافقة لاهل المدينة او للخلفا او للاعلم فهذه ثلثة الاول منها يرجح الموافق لدليل اخر من كتاب او سنة او اجماع او عمل او قياس على ما لا يؤيده دليل اخر لان الموافق اغلب على الظن ولان مخالفه دليلين اشد محذورا والثاني منها يقدم الموافق لعمل اهل المدينة على ما لم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الايمة الاربعة الخلفا الراشدين لان امر النبي صلى الله عليه وسلم بمتابعتهم والاقتدا بهم مما يفيد غلبة الظن وكذا كونهم اعرف باحكام التنزيل واسرار التاويل ومواقع الوحي ولهذا اعتبر عمل اهل المدينة والثالث منها يقدم موافق عمل الاعلم على غيره لمثل ما ذكر في موافق عمل اهل المدينة والرابع يرجح من جهات اخر دليلي التاويلين واذا تعارض مأولان ودليل التاويل احدهما راجح قدم الاخر والخامس ما يعرض فيه للعلة فانه يقدم المعرض للعلة على ما ذكر فيه الحكم فقط من غير تعرض للعلة لقربه الى المقصود بسبب شرعه الانقياد وسهولة القبول ولدلالته على الحكم من جهة اللفظ ومن جهة العلة ورب ما يرجح ما لا يدل على العلة من جهة ان المشقة في قبوله اشد والثواب عليه اعظم والسادس اذا تعارض عامان احدهما وارد على سبب خاص والاخر ليس كذلك يقدم العام الوارد على سبب خاص على العام المطلق الذي لم يرد على سبب في السبب لقوة دلالته فيه ويقدم العام الاخر الوارد على سبب عليه في غيره واما تقدم العام الاخر على العام الوارد على سبب خاص في غير ذلك السبب للخلاف في تناول الوارد على سبب لغير السبب والسابع اذا ورد عام هو خطاب شفاها لبعض من تناوله وعام اخر ليس كذلك فانه يقدم الخطاب شفاها مع العام كالعامين ورد احدهما على سبب دون الاخر فكما يقدم الوارد على سبب فيه والاخر في غير السبب كذلك يقدم عام المشافهة فيمن شوفهوا لانه ومن غيرهم الاخر لقوة دلالة عام المشافهة فيمن شوفهوا ويقصا في دلالته في غيرهم للخلاف في تناوله والافتقار الى دليل من خارج كالاجماع على عدم التفرقة ولقوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة والثامن اذا تعارض عامان لم يعمل باحدهما في صورة من الصور وعام عمل به ولو في صورة قدم العام الذي لم يعمل به في صورة على غيره وهو ما عمل به فيكون قد عمل بهما ولو اعتبر ما عمل به لزم الغا الاخر بالمرة والجمع ولو بوجه اولى وقيل بالعكس فيقدم ما عمل به لانه شاهده

بالاعتبار التاسع اذا تعارض عامان احدهما امس بالمقصود واقرب اليه والاخر ليس كذلك يقدم العام المتجلي بانه امس بالمقصود مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين على ما ليس امس بالمقصود مثل قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم لان محل الاول هو الجمع بين الاختين بملك اليمين وقد دل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بعمومه على حرمته وقوله او ما ملكت ايمانهم بعمومه على اباحته الا ان الاول امس بمسئلة الجمع فيقدم والعاشر اذا تعارض خبران وعرف معين احدهما بفعل الراوي اياه اما بفعله كما روي عن ابن عمر انه لما سمع قوله صلى الله عليه وسلم المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا كان بعد ما يبيع شيئا يمشي خطوات ليقطع خيار المجلس او قوله مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يغلق الرهن فان راويه فسره بان معناه لا يصير الرهن مضمونا بالدين يقدم على ما لم يفسره راويه لان اعرف بما رواه فيكون اظن للحكم به ادنى في الحادي عشر ما ذكر فيه سبب وروده النص يرجح بذكر السبب على غيره لانه يدل على زيادة اهتمامه والثاني عشر ما اقترن بقرينة يدل على تاخر وروده يقدم على الاخر وذلك كما اخر الاسلام اسلام روايه اذا الاخر يجوز ان يكون قد سمعه قبل اسلامه بما ان علم موت الاخر قبل اسلامه او مثل كونه مورخا بتاريخ مضيق والاخر مورخا بتاريخ موسع كقبل موته بشهر احتمال كون الاخر قبل ذلك او مثل ان يكون فيه تشديد فانه يقدم لتاخر التشديدات فانها انما جات حين ظهر الاسلام وغلب شوكته

فصل واما الترجيح العقلي

وهذا هو القسم الثاني وهو ترجيح المعقولين فهو اما قياس او اجتهاد قال ابن الحاجب المعقولان قياسان او استدلالان قال بعض شارحي كتابه وانما قصر عليهما وترك الثالث فلم يقل او قياس واستدلال للظهور او لان اكثر ما تكلم به من التعارض والترجيحات انما هو فيما يكون المتعارضان من جنس واحد كخبرين او اجماعين او قياسين واحقا ان غاية ما يحصله لان المرجح غير الترجيح ولكيف يجعل جزاله وكانه لا ابلد من ربانه في بعد اما على ان التقسيم مراصله فيما يرجح لا في نفس الترجيح واما تسديد الاستدلال بالاجتهاد ولا بيانا عنك قدس الله روحه مراد فان كانا على اما الصنف الاول وهو القياس يرجح باصله وتعنى به هاهنا حكم الاصل وعلة الحكم في الاصل او فرعه او مدلوله وهو الحكم الثابت به من الوجوب وغيره او بامر خارج عما ذكرنا فهذه اربعة فصول الفصل الاول فهو نوعان ترجيحه بحسب حكم الاصل وترجيحه بحسب العلة اما النوع الاول وهو ترجيحه بحسب حكم اصله فبكونه قطعيا في الاصل فيقدم ما حكم اصله قطعي على ما هو ظني او بكون دليله حسنا ما طعن اقوى فانه يقع الترجيح بينهما بحسب قوة الدليل الاقوى فالاقوى وقد سبق جميعه من جهته في ترجيح المعقولين فان حكم الاصل لا محالة يكون ثابتا بالنص او الاجماع او يكون حكم الاصل في احدهما لم ينسخ بالاتفاق والاخر وان لم ينسخ فيه احتمال كونه منسوخا او بانه على سنن القياس بالاتفاق والاخر مختلف فيه ولابد من تقدير ذلك القيد

ادلو أُجرى في طاهر ... على غيرشرين القياس ولا نحو ولا تعارض ولا يرجح اويدل الخاص
على تعلمه بما علل نيه بخلاف الاخر الذي لا يرد دليل خاص على تعليل حكم الاصل فيه بما علل به
فان الاول بعد عن التعبّد والقصور والخلاف فهذه خمسة اوجه في ترجيح القياس بحسب حكم
اصله واما النوع الثاني وهو ترجيحه بحسب علة الحكم في الاصل فهو نوع من وجوه لانه اما ان يكون
طريق علته الدال على علتها قطعيا وطريق الاخر ظنيا او يكون احدهما طريق علته تفيد
ظنا اغلب واقوى مما يفيد طريق الاخر او يكون وجود العلة قطعيا فيه ظنيا في الاخر او يكون ظن
وجود هافيه اغلب من ظن وجودها في الاخر كما مرّ في باب القياس فهذه اربعة اوجه وانت
تعلم انه ليس لاحد ان يتوهم انطوى وجه المرجح على الاخرين وذلك واضح لا يخفى الا ان الاول كان هو
تقدم ذكر الوجود على الطريق والخامس يرجح ماثبت العلة على ماثبت بالمناسبة لضعف المعارض
لمعرضه لعدم علمه غير المذكور بخلاف المناسبة والسادس يرجح بطريق الفارق في القياس
واذا كان طريق ثبوت العلة فيهما هو نفي الفارق رجح احدهما على الاخر بحسب طريق نفي الفارق
فيقدم القاطع على الظني والاغلب ظنا على الاخر والسابع يقدم مافيه الوصف الحقيقي علته على
غيره مما العلة فيه الوصف الاعتباري او الحكمة المجردة للاتفاق على تعليل الحكم بالوصف الحقيقي
والخلاف في غيره والثامن يقدم ما الوصف الثبوتي فيه علة على ما العدمي فيه علة للاتفاق ايضا
على تعليل الحكم بالثبوتي دون العدمي والتاسع يقدم العلة الباعثة على الامارة المجردة للاتفاق
على التعليل بالوصف الباعث دون الامارة والعاشر يقدم العلة المنضبطة على المضطربة
والظاهرة على الخفية والمجمع على المتعدده للخلاف في خلافها والحادي عشر يقدم الوصف
الاكثر تعديا بالنسبة فرقه على ماتعداه الى الاقل لكثرة الفائدة على ما مرّ تحقيقه الثاني عشر
يقدم العلة المطردة على المنقوضة والثالث عشر يقدم المنعكسة على خلافها وهي غير المنعكسة
والرابع عشر يقدم العلة المطردة فقط من غير انعكاس على المنعكسة فقط من غير اطراد
والخامس عشر اذا كان وصف احدهما جامعا للحكمة فكلما وجد وجدت الحكمة وكلما انتفى انتفت
فانه يقدم بكونه جامعا للحكمة مانعا لها على خلافه وهو ما لا يكون كذلك وانما لم يذكر الوجه
في مثل يقدم ما تقدم من هذه الوجوه الاربعة لظهوره واصل الباب افادة زيادة غلبة الظن
والسادس عشر يقدم العلة المناسبة على العلة الشبهية لان الظن الحاصل بالمناسبة اقوى
والسابع عشر اذا تعارضت اقسام من المناسبة قدم بحسب قوة المصلحة فيقدم الضرورية
كالخمسة على غيرها من حاجي او تحسيني وانت خبير بان هذه الكلمات لم تقع موقعها وقد ...
تعهم لكل من هذه الخمسة مثالا فليحك بها ... لزيادة التفهيم ضرورة الدين مثل ...
... الكافر لو كان عالما ضرورة النفس ان تعالى في ... الحاكم على المنكر ... ماله
كرها الدفع ضرر عام فيجوز لا اكراه في السفه ضرورة النسل ان تعالى في صعق بجامع مثلها

اذ اطلف بلانا ... لسنه اسهرمثلا معتدة يحتمل انها كانت حاملا منه ولم تقر بانقضاء العدة
ولا بسبب انقضاء عدتها كما لو وضعت لاقل من ستة اشهر مثلا او كالكبيرة المعتدة بالاشهر
اذا لم تقر ... العقل فاسراف يستخف الشخص بشربه فيحرم كالخمر ضرورة المال كما تعالى في ضمان
السارق تلف عنده مال له كان يجب عليه رده على صاحبه فضمنه كما لو استهلكه ويقدم
المصلحة الحاجية على التحسينية لتعلق الحاجة بالاول دون الثاني مثاله في تزويج
الفاسق ذو حجا ابوها فيصح كغير الفاسق فيقبل الخصم ولانه ولا يلي بالفاسق كالكافر مثال
اخر في شهادة العبد فال قول عدل فيه احيا لحق مسلم فيقبل كالحر فيقول الخصم منصب شريف
فلا يليق بوضيع المرتبة كالخلافة والاول مثال الحاجية والثاني مثال تتمة الحاجية ان قيل قول
العبد افضى الى دفع حاجة احيا اموال الناس عند التناكر ويقدم المكملة من الخمسة الضرورية
على اصل الحاجية لان المكمل حكمه حكم المكمل ولذلك يحرم شرب جرعة من الخمر لتحريم المسكر منها
ويحد بشرب جرعة منها كما يحد بشرب المسكر منها واذا تعارض بعض الخمسة الضرورية قدمت
الدينية على الاربعة الاخر لانها المقصود الاعظم قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقيل
بالعكس فيقدم الاربعة الاخر لانها حق الادمي وهو مبني على ... والدينية حق الله وهو تعالى
لا يتضرر به ثم اذا تعارضت الاربعة الاخر فانه يقدم مصلحة النفس لانها تالية لمصلحة الدين
اذ بها تحصل العبادات التي هي اساس الدين فيقدم على الثلاثة الباقية ثم مصلحة النسب
تقدم على العقل والمال لانه لبقاء النفس حيث شرع لاجل حفظ الولد حتى لا يضيع ما لا مستند
له ثم مصلحة العقل يقدم على المال لان العقل مركب الامانة ومدرك التكليف ومطلوب للعباد
بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال ثم المال والثامن عشر يقدم بقوة موجب النقص من مانع او فوات
شرط على الضعف والاحتمال فاذا انتقض العلتان وكان موجب التخلف في احدهما في صورة النقض
قويا وفي الاخر ضعيفا او محتملا قدم الاول والتاسع عشر يرجح العلة بانتفاء المزاحم لها في الاصل
بان لا يكون معارضة والاخرى معارضة والعشرون يقدم اذا كان لكل واحدة منهما مزاحم يرجحانها
في احدهما على مزاحمها دون الاخرى والحادي والعشرون تقدم العلة ... العلة المقتضية
للنفي على العلة التي تقتضي الثبوت لموجب المقتضية للنفي راجحة او مساوية اما راجحة
فظاهر واما مساوية فلانهما اذا تساوطتا اسقط الحكم بحكم الاصل وقيل بالعكس فيرجح المثبتة على
النافية لافادة المثبتة حكما شرعيا بخلاف النافية فانها تفيد ما يعلم بحكم الاصل وقد اجيب
عن هذا بان الحكم لا يكون مطلوبا لنفسه بل لما يفضي اليه من الحكمة والشارع كما يريد تحصيل
الحكم بواسطة ثبوت الحكم يريد تحصيلها بواسطة نفيه ويرجح بقوة المناسبة وقد مرّ
في السابع عشر فكان ينبغي ذكره الثاني والعشرين يقدم العامة في جميع المكلفين على
... للكون الفايدة واما القسم الثاني وهو في الترجيح بحسب الفرع فيرجح من وجوه الاول يقدم

بالمشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة الاخر وهي ما المشاركة فيه في جنس
الحكم وعين العلة او عين الحكم وجنس العلة او جنس الحكم وجنس العلة والثاني يقدم من الثلاثة
ما المشاركة فيه في عين احدهما اما الحكم او العلة وجنس الآخر على ما المشاركة فيه في جنس الحكم
وجنس العلة والثالث يقدم من الاثنين المشاركة فيهما في عين احده وجنس الآخر ما المشاركة فيه
في عين العلة خاصة على عكسه وهو ما المشاركة فيه في عين الحكم لان العلة هي العمدة في
التعدية فكل ما كان التشابه فيه اكثر كان اقوى والرابع يقدم بالقطع بنافيه واذا قطع
بوجود العلة في الفرع في احدهما وظن وجودها فيه في الآخر يقدم الاول والخامس يقدم احدهما
يكون حكم الفرع ثابتا فيه بالنص جملة لا تفصيلا والقياس لتفصيل الحكم على الآخر حيث لا يكون
كذلك بل ابتداء لعدم اثبات الحكم ابتداء وذلك لان اثبات تفصيل الثابت اقرب من اثباته من
اصله فيكون اقرب الى الظن واسرع الى القبول واما الفصلان الباقيان وهما ترجيح القياسين
المتعارضين بالمدلول وبالخارج فالكلام فيهما كالكلام في مدلول المنقول والخارج فلذا لم يتعرض
له لانه يعلم مما ذكرتم مثلا يرجح القياس لموافقته لعمل اهل المدينة او الائمة الاربعة ونحو ذلك
والضعف الثاني الاستدلال لان مثل قولنا وجد السبب ووجد المانع فيرجح احدهما بالنظر الى دليليهما
او مدلوليهما او امر خارج عنهما على قياس ما سبق في المنقول

فصل واما القسم الثالث وهو الترجيح بين العقلي والنقلي فالنقلي اما خاص واما عام فالخاص اما دال بمنطوقه او لا بمنطوقه فيرجح
الخاص الدال بمنطوقه على المعقول من قياس واستدلال لكونه اصلا بالنسبة الى الرأي ولقلة
تطرق الخلل اليه والخاص الدال لا بمنطوقه له درجات مختلفة في القوة والضعف والترجيح
له او عليه ما يقع للناظر من قوة الظن واما العام مع القياس فقد تقدم حكمه في انه هل يجوز
التخصيص بالقياس او لا

فصل واما الحدود فمنها عقليات كتعريف الماهيات ومنها
سمعية كتعريفات الاحكام وهذا هو الذي نحن بصدده فنقول عرضنا فيقدم ويرجح احد الحدود السمعية
بوجوه لان الترجيح يكون اما بالالفاظ المرجحة او بكون المعرف اعرف او ما الزائد على التعريف وهو ما
لا يتصور فهم الذات بل فهمه فلو قدر عدمه في العقل لا يرتفع الذات كاللونية للسواد والجسمية
للانسان وهو ما يتصور فهم الذات قبله كالفردية للثلاثة والحدوث للجسم او غير ذلك كما اتى
عليه العضد فهذه المذكورة ثلاثة اوجه الاول يرجح احدها بالفاظ صريحة على ما هو فيه تجوز
واستعارة او اشتراك او غرابة او اضطراب والثاني بكون المعرف في احدهما اعرف منه في الآخر
فيكون الى التعريف اقرب وذلك بان يكون المعرف في احدهما شرعيا وفي الآخر حسيا او عقليا
او لغويا او عرفيا فالحسي اولى من غيره والعقلي من العرفي والشرعي والعرفي من الشرعي والثالث
كونه بذاتي والآخر بعرضي والرابع ان يكون مدلول احدهما اعم من مدلول الآخر فيرجح الاعم وقيل بالعكس
لعمومه على الاخص لفائدته اذ الاعم يتناول ذلك وغيره فيكثر الفائدة

فيقدم

فيقدم الاخص للاتفاق عليه لتناول الحدين له بخلاف الباقي فانه مختلف فيه والمتفق عليه
اولى بالقبول مما هو مختلف فيه والخامس يقدم ما وافق النقل السمعي او اللغوي فيما كان على
وفقهما ومقررا لوضعهما على الآخر المخالف لنقليهما لان الاصل عدم النقل والسادس اذا كان
احدهما اقرب الى المعنى المنقول عنه شرعا او لغة يقدم بسبب قربه لان النقل لو كان لمناسبة
فالاقرب اولى والسابع يقدم برجحان طريق اكتسابه على طريق اكتساب الآخر لانها على
الظن والثامن يقدم بعمل اهل المدينة او عمل الخلفاء الاربعة او عمل العلماء ولو عالما واحدا
والتاسع والعاشر يقدم بتقرير حكم الحظر على ما يقرر حكم الاباحة او بان يكون مقررا لحكم
النفي على الآخر المقرر للاثبات والحادي عشر يقدم بدرء الحد والمقرر لدرئه اعدم من المقر
واذا اعتبرت الترجيحات الراجعة الى الدلائل الموصلة الى التصديق سواء كانت في الدلائل انفسها
او في مقدماتها وفي الحدود الموصلة الى التصور سواء كانت الحدود انفسها او في اجزائها من
الذاتيات والعرضيات ثم ركبت بعضها مع بعض وكان التركيب ثنائيا وثلاثيا ورباعيا وما فوق
ذلك الى ما لا يعد ولا يحصى فانه يكثر الترجيحات حينئذ في تلك المركبات للدلائل ومقدماتها
وفي الحدود امور ووجوه من الترجيح لا تحصر وفيما ذكرنا ارشاد لذلك فانه بالاطلاع على
بسائط المرجحات سهل الاطلاع على ترجيح ما يحصل من ترجيحه عند تركيبها اذ يعلم تقديم ما فيه
جهتان من الترجيح على ما فيه جهة واحدة وما فيه جهات على ما فيه جهتان الى غير ذلك
من التفاضيل

مسئلة قد اختلف في وجه وجوب الواجب الشرعي ما هو فذهبت
وهو المختار الى ان الواجب الشرعي من صلاة وصوم وحج ونحو ذلك وجه وجوبه كونه
لطفا في الواجبات العقليات العمليات كرد الوديعة وشكر المنعم ومعنى كونه لطفا في ذلك هو ان
المكلف يختار عنده الطاعة على تفصيل في حقيقة اللطف قد ذكر في موضعه وقال بل وجه
وجوبه كونه شكرا لله تعالى يستحق الطاعة لما له من اصول النعم قلنا ان الشكر هو الاعتراف
ليس الا وهو يحصل بدونها ولو كان وجه وجوبه كونه شكرا لكان رغم اذا لم يحصل الاعتراف
الا بالواجبات السمعية والا لكان ايجابها عبثا لكنه يحصل من دونها فلم يصلح ان يكون
وجها في وجوبها وايضا فلو كان الشكر هو الوجه في ذلك اذن لم يختص العبادات بوقت
ولا عدد مخصوص والا لا فيصلاعتم ووجوب الشكر في غير ذلك ولا ما يليه ولضعف كلامه
هنا قد قيل ان خلافه ليس الا في عبارة

فرع واستمرار وجوب الواجب الموقت الموسع
الى اخره فيه دليل ناهض على القطع بتاخر الملطوف فيه عن وقته المضروب له
ولا نختم [illegible] الملطوف فيه عن ذلك الوقت بل يجوز تاخيره فيه لم يستمر ذلك الوجوب
الى اخر الوقت اذ لا وجه لوجوبه الا كونه لطفا في غيره ومن حق اللطف ان يتقدم على الملطوف
فيه ليثبت له حظ الدعاء فحيث لم يتقدم وقت اللطف على وقت الملطوف فيه لم يبق معنى
اللطفية وكيف [illegible] ونهاية وقت الملطوف فيه ولا يثبت له حينئذ حظ التقريب ولا يكون

فلا يكون لفظيا فلا يحتاج وذلك واضح ولتفصيل القول في هذه المسئلة وفروعها موضع اخر

مسئلة والنقيضان كل نقيضين اذا صدق احدهما كذب الاخرى وبالعكس

وهو انه اذا كذبت احداهما صدقت الاخرى ~~وهذا في الكليتين واما الجزئيتين فبالعكس عند التصادق~~ والقضيه هي المصدوق لا باعتبار اطلاقه على احد قسمي العلم على ما مر كما زعم بعضهم بل باعتبار اطلاقه على المعلوم اي المصدق به او يطلق المصدوق على ذلك اطلاقا للمصدر على المفعول وتشبيها للمحل باسم الحال وقولنا اخراهما لم يرد به احدهما بعينها بل ما يتناول كلا منهما مثل كل حيوان انسان لا شي من الحيوان بانسان فانه لا تناقض لان صدق كل منهما وان استلزم كذب الاخرى لكن كذب كل لا يستلزم صدق الاخرى وان حسبان انه لفظه كلية الحدود مما يحرر عنه للكلية عنه تابع انه للحاجة الى ايرادها على ان المقصود حاصل اذ يعلم منه ان النقيضين قضيتان الى اخره واعتذار عن الحاجة بان اكثر تعريفات المسائل المعروفين من الادبا والاصوليين على هذا السؤال لطرهم على تحصيل المقاصد وتفهيم المعاني لا رعاية الاصطلاحات ولا يتشوفون في اهمال الا بصر بذلك ولعلهم ارادوا التنبيه على ملاحظة احاطة الحساب لكونه اقرب الى الاذهان المبتدئين على المعاني المشتركة بينهما اذ لا شك ان الحسابات اعرف الى اذهان المتعلمين واذا ذكر ما يدل على الاحاطة يتوجه الذهن اليها وان كانت على سبيل الاجمال لاختلاف المعاني المشتركة بينها فان تعلمها بمجرده عن ملاحظة الجزئيات بعد عراها هانئ والضابط في التناقض هو ان القضيه لا تخلو اما ان تكون شخصية نحو زيد عالم او غير شخصية مثل كل انسان كاتب ونحو بعض الحيوان ليس بانسان ان كانت شخصية وجب ان لا يكون بينهما من نقيضها تغاير الا في الكيف بل كل من الفهوم والاثبات بالاخر فيلزم ان يتحد المحكوم عليه والمحكوم به في هذا مع المحكوم عليه والمحكوم به من ذاك ذاتا واعتبارا وقلنا ذاتا لان مثل هذا انسان ليس بفرس ليسا بنقيضين لاختلاف الذات وكون الاتحاد في اللفظ ليس بشرط وقلنا اعتبارا لانه لا بد من الاتحاد في الاضافة مثل زيد اب لعمرو زيد ليس باب اذ لو اراد في احدهما البكر وفي الاخر الغير لم يتنافيا وفي الجزء والكل الزنجي اسود الزنجي ليس باسود اذ لو اراد في احدهما جزؤه وفي الاخر كله لم يتنافيا وفي القوة والفعل مثل الخمر في الدن مسكر ليس بمسكر وفي الزمان مثل الشمس حارة الشمس ليست بحارة وفي المكان زيد جالس زيد ليس بجالس وفي الشرط الكاتب متحرك الاصابع الكاتب ليس بمتحرك الاصابع هذا اذا كانت القضيه شخصية وان لم تكن شخصية لزم مع ذكرنا احتلاف المحكوم عليه فيشترط في احدهما بالجزء وفي الاخر بالكل ~~كما في الكليتين او جزئيتين~~ وامنافاه بين اشتراط اتحاد المحكوم عليه واحتلاف الكمية وانه كان المعتبر في احدهما جميع الافراد وفي الاخرى بعضها بل لان المراد اتحاد الوصف العنواني كما هو موضعه وانما اشترط احتلاف الكمية لانه لو لم يشترط لكانا كليتين او جزئيتين والكليتان يجوز كذبهما معا مثل كل انسان كاتب بالفعل كل انسان ليس بكاتب بالفعل وانما كذبا لان الحكم بعرضي خاص ببعض افراد المحكوم عليه على المحكوم عليه كله وللثبوت العرضي لبعض افراد المحكوم عليه

لا تصدق

لا تصدق

سلبه عن كله ولاختصاصه ببعض افراده وانتفائه عن بعض اخر منه لا يصدق اثباته لكله والجزئيتان نحو زيد فيهما مثل بعض الانسان كاتب بعض الانسان ليس بكاتب لا يقال ان عدم التناقض ذلك مبني على اتحاد عدم المحكوم عليه اذ هذا البعض غير ذلك وقد عرفت ان اتحاد المحكوم عليه شرط في التناقض لانا نقول بل الاتحاد حاصل لان الحكم في كل من الجزئيتين على ما صدق عليه انه بعض من الانسان من غير تعيين لجزئي من جزئيات المحكوم عليه وانما يوجد في ضمن كل جزئي فيصدق الايجاب في ضمن جزئي والسلب في ضمن اخر حتى لو قصد البعض فان اريد بعين ذلك البعض بان يقول بعض الانسان كاتب وذلك البعض ليس بكاتب او ينوي ذلك كان متناقضا وان اريد بعض البعض الاخر كان عدم التناقض بناء على احتلاف المحكوم عليه وان لم تكن القضية الثانية جزئية بل شخصية والكلام في الجزئيتين اذا ثبت ذلك نعرف ان نقيض الكلية الموجبة انما هو الجزئية السالبة ونقيض الجزئية الموجبة الكلية السالبة وهو واضح

مسئلة والعكس في كل قضية هو تحويل مفرداتها بان يجعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه على وجه يصدق اذا كان الاصل صادقا لا في نفس الامر اذ قد يكذب هو واصله نحو كل انسان فرس عكسه بعض الفرس انسان وهما كاذبان لكن لو صدق الاصل صدق هذا اخره والعكس قد يطلق بمعنى المصدر وهو التبديل والتحويل وهذا اعتقاد الحنفي وقد يقال مجازا مشهورا للقضية التي حصلت بعد التبديل عكس ايضا كالنسج والخلق وعلى هذا المعنى الاخر فعكس الكلية الموجبة وهو كل انسان حيوان جزئية موجبة نحو بعض الحيوان انسان وانما كان عكسها جزئية موجبة لا كلية لان المحكوم عليه والمحكوم به قد اتفقا في ذات صدقا عليها ببعض ما صدق عليه المحكوم به صدق عليه المحكوم عليه لكن ربما يكون المحكوم به اعم فيثبت حينئذ لاستيعاب المحكوم عليه كما في هذا المثال ولا يلزم الكلية وعكس الكلية السالبة مثلها كلية سالبة نحو لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الحجر بانسان لان الطرفين لا يلتقيان في شيء من الافراد وعكس الجزئية الموجبة مثلها جزئية موجبة نحو بعض الحيوان انسان وبعض الانسان حيوان لا للنفا ولا عكس للجزئية السالبة لجواز ان يكون المحكوم عليه اعم نحو ليس بعض الحيوان بانسان وقد يسلب الاخص عن بعضه فاذا عكس فقيل ليس بعض الانسان بحيوان كان سلب الاعم عن الاخص فلا يصدق وشرع هاهنا نوع اخر من العكس يسمى عكس النقيض وهو تبديل كل من الطرفين بنقيض الاخر على وجه يصدق ثم اذا عكست الكلية الموجبة نحو كل انسان حيوان بنقيض مفرديها صدقت فيقول كل لا حيوان لا انسان وذلك لان المحكوم به فيها لازم للمحكوم عليه فيها وعدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم وهذا بخلاف الجزئية اذ لا استلزام فيها وهي احد ما ثبت ان من الكليتين الموجبتين متلازمتان لان كل واحدة منهما منعكسة الى الاخرى ثم اذا عكست السالبة سالبة جزئية كانت او كلية بهذا العكس جزئية اما الجزئية فلان الجزئيتين السالبتين نقيضا الكليتين الموجبتين والتلازم بين النقيضين

اللازم من نقيضيهما واما الكلية فلأنها مستلزمة للجزئية المستلزمة لعكسها وهو نقيضها عكس الكلية هكذا قال عضد الدين قال سعد الدين واما ما ذكره الشارح المحقق فمما لا مزيد عليه وقد تقرر به الا انه قد يتوهم عليه سؤال وهو انه يوجد انعكاس الموجبة الجزئية الى الموجبة الكلية لكونهما نقيضي السالبة الكلية والسالبة الجزئية المتلازمتين وجوابه منع التلازم بل اما مل ملزوم والعكس لازم ونقيض الملزوم لا يستلزم نقيض اللازم لجواز كونه اعم وتحقيقه انا اذا اخذنا الكلية ينعكس الى الكلية متلازمتان كلا منهما عكس الاخرى واذا اخذنا الكلية ينعكس الى الجزئية لم يتحقق الملزوم الا من جانب الجزئية ٥

قال مولانا ايده الله تعالى وقد اتفق الفراغ عن جمع هذا المؤلف المبارك ونظم فوايده وتعريف فرائده ٥ ضحوة نهار الخميس مستهل شهر ربيع الاول سنة ثلاث وسبعين وثمانمائة بمكان بوستان المحروس ٥ والمعقل الحصين المانوس فلم يكن فيه الاسم البشر فان الكن وقطعه كان في جهات متعددة كالمشهد المقدس باعلا فالله وساحل الحصار كما قال العالم ٥ فيوم بحزوى ويوم بالعقيق ويوم بالعذيب ويوم بالخليصان ٥

فنفع الله بذلك الكل وبلغ في ابتغاء المسلمين به قصارى الامال وجعله ذريعة الى رجاه ووسيلة في يوم يلقاه ولعله ؛ واتفق الفراغ من تحرير هذا الكتاب المبارك وقت الظهر يوم الثلاثا في اليوم العشرين من شهر شعبان المعظم من سنة ست وسبعين وثمانمائة سنة هجرية نبوية مصطفوية على صاحبها افضل الصلوات والسلام

كاتبه الفقير الى عفو الله تعالى منه الدعا ممن وقف عليه من الاخوان ٥

الحمد لله وحده وصلى

٥ والحمد لله على كل حال من الاحوال ٥
٥ وصلواته وسلامه على محمد واله خير عترة وال ٥
٥ ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ٥